

**Etyka
o współczesności
Współczesność
w etyce**

Etyka o współczesności Współczesność w etyce

Redakcja
Dorota Sepczyńska
Marek Jawor
Andrzej Stoiński

Kolegium Wydawnicze UWM
Przewodniczący
Zbigniew Chojnowski

Redaktor Działu
Mieczysław Jagłowski

Recenzent
Ryszard Wiśniewski

Redakcja wydawnicza
Barbara Stolarczyk

Przygotowanie okładki
Adam Głowacki na podstawie
projektu Michała Jabłczyńskiego

Skład i łamanie
Marzanna Modzelewska

ISBN 978–83–8100–028–4

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2016

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 16,25, ark. druk. 13,75
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 661

Spis treści

Wprowadzenie	7
--------------------	---

I

Metaetyka

JACEK ZIOBROWSKI	
Struktury uzasadniania przekonań moralnych	15
GRZEGORZ PACEWICZ	
Krytyka subiektywizmu aksjologicznego: Twardowski, Tatarkiewicz, Ossowska	31
SŁAWOMIR MIJAS	
O współczesnej etyce cnót – czy jest teorią etyczną?	49
ANDRZEJ STOIŃSKI	
Przegląd wybranych odmian konsekwencjalizmu w etyce	63

II

Etyka normatywna

JAROSŁAW STRZELECKI	
Ku etyce informacyjnej	83
AGNIESZKA BIEGALSKA	
Źródła odpowiedzialności. Próba refleksji systematycznej	97
DANUTA RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK	
Decyzja „miejscem” realizowania się ludzkiej wolności. Ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca ...	109
JANUSZ FILIPKOWSKI	
Tradycja dociekań moralnych jako remedium na destrukcyjne konsekwencje oświeceniowego racjonalizmu w ujęciu Alasdaira MacIntyre’a	119
JOHN HUSS	
Evolution, intuitions, and institutions in the ethics of Peter Singer	137

III

Etyka stosowana

LESZEK PYRA	
Relacja człowiek – zwierzęta według Petera Singera	155
PIOTR KRAJEWSKI	
Etyka i natura ludzka w kontekście rozwoju biotechnologii oraz inżynierii genetycznej	165
MALGORZATA KOWALEWSKA	
Etyka na talerzu. Idea zrównoważonego rozwoju we współczesnych praktykach konsumenckich	173
DOROTA SEPczyńska	
Praca i obywatelstwo w koncepcji prekariatu Guya Standinga	187
JOANNA ŚWIĄTEK	
Spółeczna odpowiedzialność biznesu a etyka opiekuna spolegliwego Tadeusza Kotarbińskiego ..	207
Noty o autorach	215

Wprowadzenie

Książka, którą mieliśmy przyjemność współtworzyć, prezentuje panoramę zagadnień i teorii z zakresu współczesnej filozoficznej refleksji o moralności. Jest ona owocem pracy autorów pochodzących z kilku ośrodków naukowych z Polski i zagranicy, dzielących zainteresowanie przedmiotem. Struktura tomu prowadzi Czytelnika od opracowań dotyczących ujęć bardziej ogólnych – meta-przedmiotowych, poprzez studia wybranych teorii normatywnych, by znaleźć swoje zwieńczenie w pracach dotyczących praktycznych zastosowań pewnych koncepcji. Autorzy nie stronią również od powiązań łączących etykę z filozofią człowieka, filozofią społeczną i szerzej potraktowaną aksjologią. Dzięki tej różnorodności w prezentowanej monografii uniknięto monotonii i nabrała ona bardziej wszechstronnego charakteru.

Proponując Czytelnikowi poniższy zbiór tekstów, wypada jednak wyjaśnić, co łączy tych kilkunastu autorów i nadaje ich dociekaniom swoistą spójność. Pierwszym wspólnym rysem prezentowanych prac jest fakt, że odnoszą się one do zagadnień bieżących. Jakkolwiek w wielu tekstach odnajdziemy nawiązania do przeszłości etyki, co wskazuje na przywiązanie badaczy do myśli o ciągłości jej tradycji, to bezpośrednimi przedmiotami namysłu są zagadnienia niesięgające wstecz dalej niż do pierwszej połowy XX wieku. Badania dotyczą jednak w największej mierze wybranych systemowych teorii etycznych oraz problemów metaetycznych i moralnych końca XX i początków XXI wieku. Podejmowana problematyka ma więc wymiar zupełnie współczesny, co powoduje, że pojawiające się nawiązania odnoszą się w wielu przypadkach do myślicieli wciąż twórczo aktywnych.

Zagadnienia moralne nie tracą nic ze swojej aktualności, o czym może świadczyć choćby rozwój etyk szczegółowych – etyk zawodowych, etyki środowiskowej, bioetyki, etyki biznesu, a także etyki społecznej. Ową aktualność etyki można rozumieć na dwa, przenikające się sposoby. Z jednej strony mamy do czynienia z rozumieniem aktualności jako odpowiedzi na współczesne dylematy i troski człowieka. Jest to wymiar światopoglądowy i egzystencjalny, złączony z aktualnymi, również społecznymi problemami. Podejmowane są one na przykład w etyce społecznej, etyce polityki, etyce środowiskowej, bioetyce, etyce biznesu. Drugie podejście do aktualności wskazuje na sapiencjalny charakter etyki, w ramach którego podkreślana jest ponadczasowość fundamentalnych problemów moralnych. W tym drugim nastawieniu podejmowane są na nowo dawne pytania. Etyka odtwarza się w ten sposób jako dział filozofii poszukujący odpowiedzi na kwestie zawsze ważne, fundamentalne, choćby takie, jak: odpowiedzialność moralna, wolność wyborów moralnych, możliwość kształtowania cnót, problem obiektywności ocen moralnych itp. Pierwsze podejście do aktualności wchodzi głęboko w życie codzienne człowieka, pomaga odpowiedzieć na pytanie o to, jak żyć, jak unikać pomyłek w swych poszukiwaniach. Cechuje je silny walor praktyczny. Drugie zaś określa człowieka jako konkretny, swoisty byt, zdolny do dokonywania wolnych wyborów moralnych oraz poszukujący ich racji uzasadniających.

Kolejne znamię zbliżające do siebie poszczególne szkice da się odczytać z samej podejmowanej problematyki. Zainteresowanie nią wskazuje bowiem na to, że refleksja o moralności jest nie tylko sprawą aktualną, ale i swego rodzaju miarą stosowaną do wielu dziedzin ludzkiej egzystencji. W różnych aspektach rzeczywistości, chociażby w polityce, biznesie, biotechnologii, informatyce, sferze społecznej, konsumpcji i innych odnajdywany i ważny jest wymiar etyczny. Tendencja do formułowania norm i ocen moralnych w tych dziedzinach podważa pojawiające się czasem przekonanie, że moralność nie odnosi się do tych obszarów ludzkiej działalności.

Nie tylko zastosowanie problematyki moralnej w wielu płaszczyznach, w których funkcjonuje człowiek, jest tematem zamieszczonych opracowań. Lektura wielu prezentowanych tekstów daje również pewne podstawy przeświadczeniu, że wielkie teorie etyczne są ciągle żywe, a nawet że mają się całkiem dobrze. Wydaje nam się, że jedną z silnie obecnych tendencji w najnowszej etyce jest istnienie teorii normatywnych. „Istnienie” w sensie trwania, ale też powrotu, „pomimo” czy „po” niedawnej acz długotrwałej dominacji w naukach humanistycznych, społecznych i filozofii najpierw pozytywizmu, później filozofii analitycznej, a w końcu postmodernizmu. Co do niektórych ogólnych teorii etycznych współczesności można mówić o ich szerokiej recepcji w polskim dyskursie naukowym. O innych zaś da się powiedzieć, że pojawiają się w filozoficznym obiegu jedynie sporadycznie. W naszej opinii wielkie teorie etyczne są wyrazem wiary w możliwość odnalezienia ogólnej, spójnej i wszechogarniającej idei, która wyjaśni normatywne podstawy postępowania ludzkiego oraz wskaże odpowiedź na pytanie: na czym polega dobre życie?¹ Niektóre wielkie teorie koncentrują się przede wszystkim na działaniach, inne na osobach. Jedne z nich są pełnym *novum* (np. etyka troski, etyka dyskursu), inne jawią się jako nowatorska próba odczytania wcześniejszych doktryn (np. utylitaryzmu, filozofii dialogu, teorii krytycznej społeczeństwa, etyki cnót czy teorii prawa natury), co pokazuje żywotność refleksji etycznej. Tworzy ona bowiem nowe paradygmaty myślenia lub dokonuje transformacji wcześniejszych nurtów filozoficznych.

Po wyrażeniu naszych poglądów dotyczących tego, czym poniższy tom jest, i wskazaniu, co się w nim mieści, należałoby jeszcze zaznaczyć, czym on nie jest. Otóż, z pewnością niniejsza książka nie aspiruje do tego, by być mapą etyki współczesnej czy przewodnikiem po niej. Zagadnienia w niej poruszone nie wyczerpują też ani tematu współczesnych teorii, ani problemów metaetycznych, teoretycznych i moralnych.

Powyżej zarysowany całościowy obraz tej książki mieści w sobie nieco odmiennie perspektywy uformowane w trzy główne części. W części pierwszej przedstawiamy teksty skoncentrowane wokół zagadnień metaetycznych, teorii i metodologii etyki normatywnej. Studium *Struktury uzasadniania przekonań*

¹ Nieco inaczej o teorii etycznej pisze Robert B. Loudon, zob. *Etyka cnót a stanowisko antyterrorystyczne*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004, ss. 43–64. W naszym ujęciu do koniecznych wyznaczników teorii etycznej nie należy formalizm i abstrakcyjność, charakteryzuje ją refleksyjność, obiektywność i uniwersalność. Dlatego też obejmuje ona także etykę cnót i etykę troski, które z pozycji Loudena należałoby rozumieć jako antyteorie.

moralnych autorstwa Jacka Ziobrowskiego podejmuje problem konstrukcji systemu przekonań moralnych z perspektywy epistemologicznego fundacjonizmu, koherentyzmu i kontekstualizmu. Tekst koncentruje się na ukazaniu precyzyjnej analizy powyższych modeli. Konkluzja odnosząca się do przedmiotu rozważań opiera się na propozycji swoiście eklektycznego zaangażowania wszystkich trzech wskazanych przekonań w dziedzinę uzasadnienia stanowisk moralnych.

Grzegorz Pacewicz w artykule *Krytyka subiektywizmu aksjologicznego: Twardowski, Tatarkiewicz, Ossowska* odwołuje się do polskiej tradycji filozoficznej. Prezentuje krytyczną argumentację względem subiektywizmu moralnego wyrażoną wraz z krytyką relatywizmu. W konkluzji reasumuje, iż argumenty wymierzone w subiektywizm nie usuwają podstawowej trudności, jaką jest kwestia możliwości uzasadnienia sądów wartościujących.

Również w obszarze metaetycznym lokują się rozważania Sławomira Mijsa, który z perspektywy paradygmatu filozofii analitycznej stawia pytanie umieszczone w tytule swoich rozważań *O współczesnej etyce cnót – czy jest teorią etyczną?* W artykule podaje on techniczne rozumienie terminu „teoria etyczna” i wskazuje, jakie konsekwencje płyną z przyjęcia, że dana koncepcja normatywna jest teorią etyczną. Autor prezentuje argumentacje współczesnych filozofów na rzecz anty-teoretyczności etyki cnót i poddaje ją krytycznej analizie.

Andrzej Stoiński przedstawia tekst zatytułowany *Przegląd wybranych odmian konsekwencjalizmu w etyce*. Głównym przedmiotem jest w tym wypadku prezentacja różnych mutacji tej teleologicznej teorii etycznej. Wywodzący się z klasycznego utilitaryzmu konsekwencjalizm posegregowany został według kilkunastu różnych kryteriów. Ukazany zarys uzupełniono też zestawieniem zalet i wad przypisywanych tej teorii.

Część druga zawiera teksty odnoszące się do różnych teorii z szeroko pojętego zakresu etyki normatywnej. Jarosław Strzelcki w tekście *Ku etyce informacyjnej* podejmuje problem związków informacji i praktycznego racjonalnego namysłu. Autor biorąc za punkt wyjścia wyartykułowaną przez Luciano Floridiego koncepcję filozofii informacji oraz wizję człowieka jako cybernetycznego „autonomu” odsłania przed czytelnikiem etyczny kontekst informatycznej rzeczywistości. Podejmowana problematyka koncentruje się zasadniczo wokół zagadnień ochrony i promowania moralnego ładu nie tylko w perspektywie ludzkiego bytu, ale i w szeroko pojętej infosferze.

Agnieszka Biegalska jako przedmiot swych analiz obiera jedną z fundamentalnych kategorii etycznych – odpowiedzialność, o której nie da się mówić nie poruszając zagadnienia wolnej woli. Jej tekst *Źródła odpowiedzialności. Próba refleksji systematycznej* ujawnia związek debaty toczonej wokół idei odpowiedzialności z dyskursem zogniskowanym na relacji zachodzącej między determinizmem a wolną wolą jednostki. W dyskusji dotyczącej tego przedmiotu autorka analizuje nie tylko głos zabierany przez filozofów, ale również przez przedstawicieli nauk szczegółowych, zwłaszcza neuronauk.

Zagadnienie wolności jako warunku zaistnienia aktu moralnego podejmuje Danuta Radziszewska-Szczepaniak. W rozprawie *Decyzja „miejscem” realizowania się ludzkiej wolności* przedstawia problem wolności z punktu widzenia

filozofii Mieczysława Alberta Krapca. Według lubelskiego filozofa wolność oznacza możliwość autodeterminacji do działania poprzez dobrowolny wybór jednego spośród wielu sądów praktycznych, wskazujących czy, a jeśli tak, to w jaki sposób należy w konkretnej sytuacji postąpić. Tym samym wolność realizuje się w momencie decyzji.

Jedną z teorii odwołujących się do klasycznej etyki cnót stała się przedmiotem zainteresowania Janusza Filipkowskiego. W studium zatytułowanym *Tradycja dociekań moralnych jako remedium na destrukcyjne konsekwencje oświeceniowego racjonalizmu w ujęciu Alasdaira MacIntyre'a* nakreślona została szeroka panorama myśli etycznej szkockiego filozofa oraz jej związek z realistyczną filozofią, w tym głównie Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Integralnym elementem prezentowanego omówienia jest też krytyczna refleksja dotycząca kondycji współczesnej refleksji moralnej.

John Huss w *Evolution, intuitions, and institutions in the ethics of Peter Singer* poddaje krytycznej analizie poglądy etyczne australijskiego filozofa. Twierdzenia autora *Etyki praktycznej* zostają skonfrontowane z podejściem bazującym na moralnej intuicji w wersji proponowanej przez Piotra Kropotkina.

Na trzecią część składają się artykuły prezentujące problematykę, której cechą charakterystyczną jest interpretacja konkretnych dylematów współczesnego świata z perspektywy etycznej mająca na celu normatywne rozstrzygnięcia o powinnościach, wartościach i cnotach. Przedmiotem badań są kwestie bioetyczne, etyki społecznej i etyki biznesu jako etyki zawodowej. Propozycje Petera Singera stały się przedmiotem badań w jeszcze jednym tekście. Leszek Pyra w *Relacja człowiek – zwierzęta według Petera Singera* uczynił jego utylitaryzm punktem odniesienia dla charakterystyki interakcji, jakie łączą ludzi z innymi żywymi istotami. Oprócz tego obiektem jego zainteresowania stały się rozważania dotyczące równości, gatunkowizmu i zasady równego rozważenia interesów.

W artykule *Etyka i natura ludzka w kontekście rozwoju biotechnologii oraz inżynierii genetycznej* Piotr Krajewski opracował prezentacje wybranych koncepcji z antropologii filozoficznej, etyki i aksjologii, które osadzają praktyki związane z rozwojem biotechnologii oraz inżynierii genetycznej. Oddając się lekturze jego tekstu, czytelnik będzie miał okazję zapoznania się z myślą Francisca Fukuyamy, Ronalda Dworkina, Petera Sloterdijka i Jürgena Habermasa.

Małgorzata Kowalewska zajęła się etyką konsumencką obecną w ramach ruchów *Slow Food* i *Fair Trade*. W szkicu *Etyka na talerzu. Idea zrównoważonego rozwoju we współczesnych praktykach konsumenckich* stawia ona hipotezę, że ruchy te mają wspólny pierwiastek, którym jest promowanie świadomości związanej z możliwością wyboru produktów spożywczych w zgodzie z koncepcją zrównoważonego rozwoju.

Tekst Doroty Sepczyńskiej *Praca i obywatelstwo w koncepcji prekariatu Guya Standinga* omawia i analizuje koncepcje prekariatu, skupiając się przede wszystkim na problemach pracy i obywatelstwa. Zarazem podejmuje próbę osadzenia jej w dawniejszych i ogólniejszych teoriach dobrego życia wspólnego. Co zdaje się wiązać z wykazaniem ciągłości i zmiany problematyki filozofii społecznej, czy wężej, nowości idei głoszonych przez Standinga.

Przykładem zanurzenia znanej koncepcji etycznej w konkretne środowisko społeczne są badania Joanny Świątek. Praca zatytułowana *Społeczna odpowiedzialność biznesu a etyka opiekuna spolegliwego Tadeusza Kotarbińskiego* koncentruje się na zagadnieniu społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa. Aplikacja etyki troski dotyczy w tym wypadku relacji podmiotów gospodarczych do szeroko pojętego środowiska, w jakim przychodzi im funkcjonować.

Dorota Sepczyńska, Marek Jawor, Andrzej Stoiński

I

METAETYKA

Struktury uzasadniania przekonań moralnych

Streszczenie

Artykuł przedstawia główne stanowiska w kwestii struktury uzasadniania przekonań moralnych (fundacjonizm, koherentyzm, kontekstualizm) oraz reprezentujące je koncepcje metaetyczne Richarda Mervyna Hare'a, Johna Rawlsa i Normana Danielsa, Marka Timmonsa, Alana Thomasa. Wskazano trudności związane z tymi stanowiskami. Autor artykułu zarysowuje też swoje poglądy dotyczące struktury systemu przekonań moralnych, które mieszczą się w ramach szeroko rozumianego kontekstualizmu.

Abstract

The article presents the main models of moral justification (foundationalist, coherentist, contextualist) and their corresponding metaethical theories of Richard Mervyn Hare, John Rawls and Norman Daniels, Mark Timmons, Alan Thomas. Difficulties related to each of those models are discussed. The author also outlines his own view on the structure of moral justification, which corresponds to broadly considered contextualism.

Słowa kluczowe: epistemologia moralności, metaetyka, struktura uzasadniania, uzasadnienia moralne, fundacjonizm, koherentyzm, kontekstualizm

Keywords: moral epistemology, metaethics, structure of justification, moral justification, foundationalism, coherentism, contextualism

Nasze przekonania tworzą system, między nimi zachodzą liczne relacje, spośród których szczególnie istotne są relacje uzasadniania. W związku z tym struktura przekonań rozważana jest w epistemologii przede wszystkim w ramach zagadnienia struktury uzasadniania. Z całego systemu przekonań jakiejś osoby można wyabstrahować przekonania moralne i te przekonania innego rodzaju (empiryczne, religijne), które służą uzasadnianiu przekonań moralnych. Taki abstrakcyjny podsystem nazywany jest systemem przekonań moralnych. Jego struktura jest zasadniczym tematem niniejszego artykułu.

Struktura systemu przekonań moralnych może być rozważana w dwóch aspektach: opisowym i normatywnym. Decydując się na aspekt opisowy, można ukazywać, jaka jest rzeczywista struktura systemu przekonań moralnych jakiejś osoby lub jakiejś społeczności. Badania o charakterze normatywnym służą odpowiedzi na pytanie, jaką strukturę powinien mieć system przekonań moralnych, by przekonania takie były w możliwie dużym zakresie prawdziwe lub trafne etycznie. Bardziej interesujące wydaje się ujęcie normatywne i ono dominuje w niniejszym opracowaniu.

Filozofowie moralności w różny sposób przedstawiają związki między przeświadczeniami moralnymi w systemie naszych przekonań. Istnieje wiele koncepcji dotyczących rzeczywistej struktury uzasadniania przekonań moralnych i koncepcji tego, jaka powinna być ta struktura.

Główne stanowiska epistemologiczne dotyczące struktury uzasadniania to fundacjonizm, koherentyzm i kontekstualizm.

Fundacjonizm charakteryzują następujące tezy:

(F) Fundament systemu przekonań stanowią przekonania bazowe, które są uzasadnione bezpośrednio (nie wynikają z innych) lub nie wymagają uzasadnienia. Inne przekonania są uzasadnione wtedy, gdy dają się wyprowadzić z przekonań bazowych.

Koherentyzm holistyczny można scharakteryzować następująco:

(K) Wszystkie przekonania mogą być uzasadniane jedynie pośrednio (nie ma przekonań bazowych). Dane przekonanie jest uzasadnione, jeśli stanowi element koherentnego systemu przekonań.

Kontekstualizm strukturalny cechują tezy:

(FK) Fundament systemu przekonań stanowią przekonania kontekstualne bazowe, które w określonych kontekstach nie wymagają uzasadnienia. (Bazowy charakter przekonań zależy od kontekstów ich występowania). Inne przekonania są uzasadnione przez odwołanie się do przekonań kontekstualnie bazowych.

Kontekstualizm, zgodnie z powyższymi określeniami, można uznać za szczególną wersję fundacjonizmu. Niekiedy jednak fundacjonizm rozumie się wężej, wtedy kontekstualizm traktowany jest jako odrębne stanowisko, niesprowadzalne do fundacjonizmu. Niektórzy epistemolodzy przyjmują, że w fundacjonizmie przekonania bazowe muszą być uzasadnione bezpośrednio, a w kontekstualizmie uzasadnienia kończą się na przekonaniach, które w określonych kontekstach nie wymagają już uzasadnienia.

Wyżej wskazane stanowiska wyznaczają główne modele struktury uzasadniania przekonań moralnych: (a) fundacjonistyczne, (b) koherencyjne, (c) kontekstualistyczne. Rzadko etycy postulują takie struktury uzasadniania, które nie dają się sprowadzić do modeli wskazanych trzech rodzajów.

Fundacjonizm

Zwolennicy fundacjonizmu uważają, że system przekonań ma strukturę warstwową. Fundament systemu tworzą przekonania bazowe, inne przekonania uzasadniane są linearnie przez odwoływanie się (wprost lub za pomocą ogniw pośrednich) do przekonań bazowych.

Koncepcje fundacjonizmu różnią się między sobą między innymi w kwestii statusu przekonań bazowych i zależności między przekonaniem w ramach jednego systemu. Wyróżnia się fundacjonizm mocny (dedukcyjny) i umiarkowany. Fundacjonizm mocny charakteryzują następujące tezy:

(a) przekonania bazowe są niepodważalne,

- (b) uzasadnienia mają charakter wyłącznie dedukcyjny,
- (c) przekonania uzasadnione pośrednio zyskują całe swe uzasadnienie od przekonań bazowych, koherencja nie odgrywa ważnej roli.

Fundacjonizm umiarkowany można scharakteryzować następująco:

- (a) przekonania bazowe mogą zostać zakwestionowane i utracić swój status,
- (b) uzasadnienia nie muszą mieć charakteru dedukcyjnego,
- (c) przekonania uzasadnione pośrednio zyskują wystarczające uzasadnienie od przekonań fundamentalnych, ale i koherencja pełni ważną rolę, wzmacnia uzasadnienie¹.

Fundacjonizm mocny (dedukcyjny) rozwijany był przez dawnych filozofów, współcześnie przekonujące wydają się jedynie umiarkowane wersje fundacjonizmu.

Każda teoria fundacjonistyczna napotyka na trudności co najmniej dwójakiego rodzaju: (1) powinna rozstrzygnąć, które przekonania mają charakter bazowy oraz (2) jak uzasadnić wszystkie inne przekonania, odwołując się do przekonań bazowych. Najczęstsze zarzuty wobec fundacjonizmu dotyczą tych właśnie trudności. Z trudnościami tymi muszą się zmierzyć zwolennicy fundacjonizmu w kwestii systemu przekonań moralnych.

Co może stanowić fundament systemu przekonań moralnych?

W fundacjonistycznym modelu struktury uzasadniania przekonań (sądów) moralnych charakter bazowy mogą mieć przekonania, których treść stanowią zasady dotyczące słuszności działania lub wartości. Ogólne sądy oceniające wskazują wartości lub cele, które powinny być osiągnane ze względów etycznych. Ogólne sądy normatywne mogą mieć charakter norm materialnych, orzekających słuszność działań określonego rodzaju, lub formalnych, które nie odnoszą się do rodzajów działania, lecz do jego motywów lub skutków. Niekiedy przyjmuje się, że bazowy charakter mogą mieć przekonania szczegółowe (partykularne).

Niektórzy etycy uważali, że zasady normatywne (materialne lub formalne) dają się wyprowadzić z zasad deliberatywnych wskazujących procedurę rozstrzygania, które normy ogólne są obowiązujące; za zasady deliberatywne tego rodzaju uważane są: imperatyw kategoryczny Kanta i różne wersje zasady użyteczności respektowane na gruncie utylitaryzmu reguł.

Według pewnej części koncepcji fundacjonistycznych istnieje jedna zasada bazowa, według innych koncepcji zasad takich jest wiele². Jedna zasada bazowa uznawana jest za fundament wielu wersji utylitaryzmu i niektórych wersji etyki chrześcijańskiej. Niekiedy uważa się, że jedna zasada, zwana imperatywem kategorycznym, stanowi fundament etyki Kanta. Filozof z Królewca

¹ Vide: R. Audi, *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*, New York – London 2003, ss. 209–210. Obok wskazanej wersji fundacjonizmu umiarkowanego rozwijane są inne, nieco odbiegające od fundacjonizmu dedukcyjnego.

² Niekiedy zamiast o strukturze systemu przekonań moralnych piszę o strukturze systemu sądów moralnych (norm i ocen, zasad i sądów szczegółowych). Chociaż uzasadnienie sądów (propozycjonalne) to nie to samo, co uzasadnienie przekonań (doksastyczne), struktura uzasadniania przekonań odpowiada w dużej mierze strukturze uzasadniania sądów. Na ogół przekonanie rozumiane jest jako szczególne nastawienie podmiotu do sądu w sensie logicznym.

w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* stara się wywodzić imperatyw z bardziej fundamentalnych racji, w drugiej *Krytyce* rezygnuje z takich uzasadnień i pisze, że imperatyw wyraża „fakt rozumu”³. Jednak imperatyw kategoryczny w etyce Kanta ma kilka niesprowadzalnych do siebie wersji, a nadto jest uzupełniony o (również fundamentalne) twierdzenie dotyczące motywacji moralnego działania.

Znaną koncepcją zakładającą u swych podstaw kilka norm bazowych rozwijał William David Ross. Do norm tych zaliczał Ross nakazy dotrzymywania obietnic, wynagradzania krzywd, odwzięczania się swym dobroczyńcom, sprawiedliwości, dobroczynności, samodoskonalenia oraz zakaz wyrządzania krzywdy innym. Fundacjonistyczną strukturę systemu przekonań moralnych zdają się preferować też fenomenologiczne koncepcje wartości.

Bazowe przekonania według niektórych fundacjonistów mają być niepodważalne, niekorygowane, pewne. Niekiedy uchodzą za sądy syntetyczne *a priori* poznawane (i uzasadnione bezpośrednio) dzięki szczególnemu wglądowi lub intuicji. Jest jednak rzeczą sporną, czy istnieją niepodważalne normy ogólne. W szczególności niełatwo jest wskazać jakąkolwiek obowiązującą bez zastrzeżeń normę materialną. Normy w rodzaju zasady użyteczności, powszechnej życzliwości lub przykazania miłości bliźniego zdają się dopuszczać wyjątki, a oprócz tego są tak ogólnikowe, że mogą być różnie rozumiane.

Jeśli nawet znajdujemy zasady, które mogłyby funkcjonować jako bazowe, to jest ich zbyt mało lub są zbyt ogólnikowe, by było można wyprowadzić z nich (lub wystarczająco uzasadnić za ich pomocą) wszystkie nasze szczegółowe przekonania dotyczące słuszności działania lub wartości w konkretnych sytuacjach. Na przykład, wśród utylitarystów od dawna toczą się spory o to, jakie dodatkowe założenia należy przyjąć, by z zasady użyteczności wyprowadzić normy materialne lub szczegółowe sądy o słuszności konkretnego działania, by je uzasadnić. Różne (niezgodne ze sobą) sądy uważa się też za uzasadnione na podstawie imperatywu kategorycznego Kanta czy też na podstawie chrześcijańskiej zasady miłości bliźniego⁴.

Inna słabość modelu fundacjonistycznego wiąże się z możliwością zachodzenia konfliktów między zasadami bazowymi. Może się zdarzyć tak, że odwołując się do jednej zasady bazowej, uzasadnimy, że dane działanie jest słuszne, a powołując się na inną zasadę, że niesłuszne. Wtedy któreś uzasadnianie jest wadliwe, nie przybliży nas do rozpoznania trafności przekonań. W sytuacji konfliktu między zasadami moralnymi, teoretycznie rzecz biorąc, możliwe są różne rozwiązania: Można (a) odmówić jednej z zasad statusu zasady bazowej, (b) wprowadzić hierarchię zasad wskazującą, która z nich jest ważniejsza, (c) uszczegółowić zasady pozostające w konflikcie, ograniczając zakres ich stosowania. Najmniej kontrowersyjne wydaje się ostatnie z wymienionych rozwiązań. W celu unikania konfliktów moralnych można tak ograniczać zakres stosowania ogólnych norm

³ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Galecki, Warszawa 1984, ss. 54, 80, 92.

⁴ Vide: J. Ziobrowski, *Warunkowe obowiązywanie norm moralnych*, [w:] *Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia*, red. J. Ziobrowski, Warszawa 2013, ss. 318–341.

i ocen, by system przekonań moralnych był niesprzeczny i w możliwie wysokim stopniu koherentny. Nawet w fundacjonistycznych koncepcjach metaetycznych znaczną rolę powinna odgrywać koherencja.

Na gruncie filozofii moralnej jako fundacjonistyczny rozumiany jest też taki model struktury uzasadniania, w którym charakter stałych fundamentów mają nie określone przekonania bazowe, lecz metoda dochodzenia do uzasadnionych przekonań, reguły rozumowania w kwestiach moralnych. Richard Mervyn Hare taki fundacjonizm nazywa Kantowskim i odróżnia go od Kartezjańskiego, który charakteryzują niekwestionowalne zasady bazowe i uzasadnienia linearne.

W modelu Hare'a między przekonaniem występują między innymi związki dedukcyjne, lecz łańcuchy uzasadniania nie kończą się na racjach, które byłyby niekwestionowalne lub pewne. Dzięki ustalonej logice pojęć moralnych, kierując się określoną procedurą rozumowania, można dochodzić do szczegółowych przekonań, które będą dobrze uzasadnione i zazwyczaj trafne. Owa logika zakłada, że stwierdzenia moralne mają charakter preskryptywny i podlegają uniwersalizacji.

Stwierdzenie jest preskryptywne wtedy i tylko wtedy, gdy w koniunkcji, jeśli to konieczne, ze stwierdzeniami czysto faktualnymi pociąga za sobą przynajmniej jeden imperatyw zobowiązujący każdego, komu dana jest ta preskrypcja i kto się z nią zgadza do [określonego] działania. 'Pociąga za sobą' jest tu używane w następującym sensie: czynność mowy 'p' pociąga za sobą czynność mowy 'q' wtedy i tylko wtedy, gdy 'p' jest logicznie niespójne z negacją 'q': każdy, kto uznaje 'p' a neguje 'q' przeczy samemu sobie. [...] Jakies stwierdzenie podlega uniwersalizacji wtedy i tylko wtedy, gdy zobowiązuje każdego, kto zgadza się z nim, pod rygorem niespójności, do akceptacji tego, że stanowi ono uniwersalną zasadę, która obowiązuje i znajduje swe zastosowanie w równej mierze w każdej sytuacji o podobnych, uniwersalnych własnościach⁵.

Jeśli dane stwierdzenie spełnia te warunki, to nie można powiedzieć, nie popadając w sprzeczność, że jakaś osoba powinna w danej sytuacji czynić coś, czego inna czynić nie powinna.

Strukturę uzasadniania przekonań moralnych, za którą opowiada się Hare, można rozumieć jako taką, która łączy fundacjonizm w sensie Kantowskim z niektórymi ideami cechującymi koherentyzm, zapożyczonymi od Poppera i Quine'a⁶. O jej związku z koncepcją Kanta Hare napisał między innymi: „Kant, jeśli go dobrze rozumiem, uważał, że dostarczył ugruntowania czy też ufundowania metafizyki moralności przez ukazanie jej logicznej struktury i to jest to, co ja również starałem się czynić”⁷.

⁵ R.M. Hare, *Fundamentalism and Coherentism in Ethics*, [w:] *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, red. W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons, New York – Oxford 1996, s. 192.

⁶ Ibidem, s. 94; R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963, ss. 318–341.

⁷ R.M. Hare, *Fundamentalism and Coherentism in Ethics*, s. 196.

Koherentyzm

Zgodnie z modelem koherencyjnym nie istnieją niekwestionowalne przekonania bazowe, które mogłyby stanowić fundament systemu wiedzy. Uzasadnianie nie ma struktury liniowej, lecz holistyczną⁸.

Zwolennicy koherentyzmu holistycznego kwestionują leżące u podstaw klasycznego problemu regresu w nieskończoność założenie, że uzasadnienie przekonania wymaga linearnego łańcucha racji. Opowiadają się za holistycznym rozumieniem struktury uzasadniania. Dane przekonanie uchodzi za uzasadnione, jeśli stanowi element koherentnego systemu przekonań lub pozostaje w relacji koherencji z takim systemem.

Neopozytywista Otto Neurath, jeden z twórców i obrońców koherentyzmu, porównał kiedyś system przekonań do okrętu, który funkcjonuje jako całość dzięki temu, że jego elementy są ściśle splecione ze sobą, wzajemnie się wspierają. W razie jakiegoś defektu w którymś z elementów w czasie rejsu, trzeba wymieniać wadliwe części na pełnym morzu, nie można budować okrętu od podstaw. „Jesteśmy niczym żeglarze, którzy muszą przebudowywać swój statek na pełnym morzu, nie mogąc go nigdy rozebrać w jakimś doku i zbudować z najlepszych części od nowa”⁹.

Tak jak metafora statku na morzu ilustruje główną ideę koherentyzmu, tak ideę fundacjonizmu ukazuje metafora budowy wspierającej się na mocnych fundamentach. Niekiedy zwolennicy fundacjonizmu odwołują się do metafory piramidy, a zwolennicy koherentyzmu do metafor pola sił lub tratwy¹⁰.

Ważnym zadaniem, przed którym stają twórcy koherentystycznych koncepcji struktury uzasadniania, jest określenie natury koherencji. Niekiedy w koncepcjach tego rodzaju wprowadza się dwojakiego rodzaju pojęcie koherencji. Rozróżnia się koherencję systemu przekonań (systemową) i koherencję szczegółowego przekonania (relacyjną). Wtedy najpierw określa się koherencję systemu przekonań, następnie rozstrzyga o koherencji szczegółowego przekonania z systemem, a w końcu o uzasadnieniu szczegółowego przekonania.

Zwolennicy koherentyzmu zgadzają się co do tego, że koherencja jest relacją (lub własnością systemu) bardziej złożoną od niesprzeczności. Niesprzeczność nie jest wystarczającym warunkiem koherencji. Koherencja nie jest sprowadzalna do niesprzeczności, choć sprzeczność może oznaczać niekoherencję. Zbiór tautologii jest niesprzeczny, ale nie koherentny. Ogólnie rzecz biorąc, system przekonań uznaje się za koherentny, jeśli jego elementy są zgodne ze sobą

⁸ W teorii uzasadniania obok koherentyzmu holistycznego, o którym jest mowa w tym artykule, wyróżnia się koherentyzm kolowy; zgodnie z tym stanowiskiem uzasadniania mają charakter linearny i przebiegają „po kole”.

⁹ O. Neurath, *Protokollsätze*, „Erkenntnis” 1932–1933, t. III, p. 206. Myśl ta (wyrażona innymi słowami) stanowi motto książki Quine’a „Słowo i przedmiot”.

¹⁰ Vide: W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1969, ss. 35–70; E. Sosa, *The Raft and the Pyramid. Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*, „Midwest Studies in Philosophy” 1980, Vol. 5, pp. 3–26, przedruk między innymi w: *Arguing About Knowledge*, ed. R. Neta, D. Pritchard, London – New York, pp. 273–292.

i wzajemnie się wspierają. Relacje koherencji jednego przekonania z innymi czynią owo przekonanie bardziej prawdopodobnym.

Koherencyjnym koncepcjom uzasadniania zarzucano często relatywizm, brak kontaktu ze światem i z doświadczeniem. Jeśli za jedyne (wystarczające) kryterium uzasadnienia przekonania uważana jest jego koherencja z innymi przekonaniem systemu, to – argumentowano – każde, nawet absurdalne, przekonanie może być uważane za uzasadnione. Do każdego bowiem można dopasować (dla każdego można wymyślić) jakiś system koherentnych przekonań. Można sobie wtedy wyobrazić system koherentnych, a w związku z tym uzasadnionych, przekonań niewykazujący żadnych związków z rzeczywistością, z doświadczeniem. Na gruncie koherentyzmu dowolne przekonanie może być uzasadnione relatywnie do jakiegoś systemu przekonań.

Skutecznym sposobem odparcia wskazanych zarzutów jest powiązanie systemu przekonań z doświadczeniem, ze światem. W nowszych koncepcjach koherencyjnych formułowany jest wymóg uwzględnienia w systemie wiedzy empirycznej przekonań obserwacyjnych i wskazuje się możliwość ich koherencyjnego uzasadnienia¹¹.

W etyce współczesnej cenioną koherencyjną koncepcję struktury uzasadniania przekonań moralnych opracowali John Rawls i Norman Daniels. Koncepcja ta związana jest z tak zwaną metodą refleksyjnej równowagi¹².

Rawls przedstawił główne idee swej metody w artykule z 1951 roku: *The Outline of a Decision Procedure for Ethics*¹³. W najbardziej znanej ze swych książek, wydanej w 1971 roku *Theory of Justice*¹⁴, stosuje ją do wypracowania koncepcji sprawiedliwości.

Metoda zastosowana w *Teorii sprawiedliwości* polega na wzajemnym dopasowywaniu do siebie przekonań dotyczących (a) warunków narzuconych na tak zwaną sytuację wyjściową, (b) zasad sprawiedliwości i (c) tak zwanych rozważnych sądów moralnych. Refleksyjna równowaga jest końcowym stadium kształtowania systemu przekonań moralnych, w stadium tym przekonania

¹¹ Vide: L. BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge (MA) 1985, pp. 111–138; T. Bartelborth, *Begründungsstrategien: ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Berlin 1996, pp. 154–165.

¹² O metodzie refleksyjnej równowagi obszernie pisał po polsku, w serii artykułów opublikowanych w „Diametrosie”, Artur Szutta. Jej charakterystykę zawiera też książka Krzysztofa Sai *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*. W związku z powyższym w niniejszym artykule poświęcam tej metodzie tylko kilka ogólnych uwag. Vide: A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi*. Cz. I: *Prezentacja metody*, „Diametros” 2013, nr 35, ss. 129–149; idem, *Metoda refleksyjnej równowagi*. Cz. II: *Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros” 2013, nr 36, ss. 122–146; idem, *Metoda refleksyjnej równowagi*. Cz. III: *Problem niezgody moralnej, relatywizmu i nieookreśloności metody*, „Diametros” 2013, nr 37, ss. 146–168; K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015, ss. 49–63.

¹³ J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „The Philosophical Review” 1951, Vol. 2, pp. 177–197.

¹⁴ J. Rawls, *Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge 2001 (pierwsze wydanie 1971), wydanie polskie: *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, S. Szymański, Warszawa 2009.

wskazanych trzech rodzajów tworzą spójny system mający być wyrazem naszego zmysłu moralnego. Rawls pisze o swej metodzie następująco:

Zakładam po pierwsze, że istnieje szeroka zgoda co do tego, iż zasady sprawiedliwości powinny zostać wybrane w określonych warunkach. Aby uzasadnić opis sytuacji wyjściowej, pokazuje się, że zawiera ona te powszechnie podzielane założenia. [...] Poszukując najbardziej wyróżnionego opisu sytuacji wyjściowej postępujemy z dwóch stron. Wychodzimy od opisu jej w taki sposób, że przedstawia ona ogólnie podzielane i najlepiej słabe założenia, a następnie sprawdzamy, czy założenia te są wystarczająco mocne, by dać w efekcie relewantny zbiór zasad. Jeśli nie – szukamy dalszych, równie racjonalnych przesłanek; ale jeśli tak, i jeśli zasady te odpowiadają naszym przemyślanym przekonaniom dotyczącym sprawiedliwości – to na razie wszystko idzie dobrze. Lecz na pewno pojawią się rozbieżności. W takim wypadku mamy do wyboru albo zmodyfikować opis sytuacji wyjściowej, albo zrewidować nasze sądy – bo nawet sądy, które prowizorycznie przyjęliśmy za punkt odniesienia, mogą zostać zrewidowane. Poruszając się tam i z powrotem, niekiedy zmieniając warunki sytuacji kontaktowej, kiedy indziej wycofując się z naszych sądów i dostosowując je do zasady, powinniśmy – jak zakładam – znaleźć w końcu taki opis sytuacji wyjściowej, który wyrażałby racjonalne warunki i zarazem prowadził do zasad zgodnych z naszymi przemyślanymi sądami (*considered judgments*), odpowiednio przykrojonymi i dostosowanymi. Ten stan rzeczy określam mianem refleksyjnej równowagi (*reflective equilibrium*). Równowagi – bo w końcu nasze zasady i sądy się zgadzają; refleksyjnej – ponieważ wiemy, do jakich zasad dostosowują się nasze sądy i z jakich przesłanek zasady te wyprowadzono¹⁵.

Według Rawlsa najwłaściwszą sytuacją wyjściową jest sytuacja równości, którą charakteryzuje tak zwana zasłona niewiedzy. Zasady sprawiedliwości zostają wyznaczone „jako takie, na które zgodziłyby się racjonalne, dbające o swe interesy osoby w sytuacji równości, to znaczy gdy o nikim nie wiadomo, czy będzie uprzywilejowany (bądź upośledzony) przez przypadkowe warunki społeczne i naturalne”¹⁶. Określają one podstawowe prawa i obowiązki oraz podział społecznych korzyści w społeczeństwie. „Będziemy mówili, że pewne zasady sprawiedliwości są uzasadnione, ponieważ zgodzono się na nie w wyjściowej sytuacji równości”¹⁷.

Ogólnie rzecz biorąc, metoda refleksyjnej równowagi zakłada dochodzenie do właściwych etycznie przekonań na drodze rozważnego namysłu, w którym można wyróżnić trzy fazy:

- (a) wybór godnych wstępnego zaufania, „rozważnych” sądów moralnych,
- (b) sformułowanie eksplikujących takie sądy (i tworzących z nimi spójny system) zasad moralnych,
- (c) uzgodnienie rozważnych sądów moralnych i zasad z teoriami tła (które mogą wpływać na nasze przekonania moralne).

¹⁵ Ibidem, ss. 49, 52–53. Angielskie wyrażenie *considered judgments* bywa tłumaczone jako „rozważne sądy” lub „przemyślane sądy”.

¹⁶ Ibidem, s. 51.

¹⁷ Ibidem.

Za rozważne mogą być uznawane sądy, w których „nasze zdolności moralne mają największą szansę ujawnić się bez zniekształcenia”¹⁸, powinny one spełniać szereg warunków, między innymi: (a) mają być bezstronne, wydawane bezinteresownie, bez względu na własne korzyści, (b) nie mogą być wydawane pod wpływem silnych emocji, (c) mają być poprzedzone namysłem dotyczącym związanych z nimi faktów istotnych ze względów moralnych, (d) mają być odczuwane jako pewne, (e) mają wyróżniać się stabilnością.

Kiedy zasady eksplikują sądy moralne? Zgodnie ze znaczeniem terminu „eksplikacja” proponowanym przez Rawlsa w artykule z 1951 roku, określony zbiór zasad eksplikuje dane rozważne sądy moralne wtedy, gdy każda kompetentna moralnie osoba, stosując te zasady, spójnie do takich samych przypadków uzna owe (takie same) sądy¹⁹.

Wypowiedzi o eksplikowaniu rozważnych sądów moralnych sugerują, że sądy te (inaczej niż zasady) mają charakter partykularny. Rzeczywiście, Rawls początkowo rozumiał rozważne sądy moralne jako sądy jednostkowe, dotyczące konkretnych sytuacji. Później jednak zmienił swe stanowisko i stwierdził, że mogą być mniej lub bardziej ogólne. W szczególności mogą mieć charakter ogólnych zasad moralnych.

W trakcie dochodzenia do refleksyjnej równowagi rozważne sądy moralne (odczuwane wcześniej jako pewne) mogą ulec zakwestionowaniu lub modyfikacji. Rewizji mogą podlegać też sformułowane wcześniej zasady.

Do „relewantnych teorii tła” należą różne koncepcje (filozoficzne, religijne i inne), które wiążą się z przekonaniem moralnym, między innymi koncepcje osoby, sprawiedliwości, ustroju społecznego, racjonalności, funkcji moralności.

Rawls w *Teorii sprawiedliwości*, charakteryzując metodę refleksyjnej równowagi, nie wyróżniał w niej trzeciej spośród wymienionych wyżej faz, choć uzgadniał wzajemnie ze sobą rozważne sądy i zasady moralne między innymi z niektórymi ideami wcześniejszych koncepcji sprawiedliwości i założeniami dotyczącymi sytuacji wyjściowej. Metoda dochodzenia do koherentnego systemu przekonań, na który składają się jedynie rozważne sądy i zasady moralne, nazywana jest metodą „wąskiej refleksyjnej równowagi”. O potrzebie koherencji rozważnych sądów i zasad moralnych z teoriami tła szerzej pisał uczeń Rawlsa Norman Daniels w swoich artykułach z lat 1979–1980²⁰. Uzupełniona przez Daniela o trzecią fazę metoda nazywana jest metodą „szerokiej refleksyjnej równowagi”.

¹⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 90.

¹⁹ J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, p. 184. Rawls definiuje znaczenie terminu *explication* nieco bardziej precyzyjnie, odwołując się do wyjaśnionego na początku artykułu pojęcia „kompetentnego sędziego”.

²⁰ N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „The Journal of Philosophy” 1979, Vol. 5, pp. 256–282; idem, *Reflective Equilibrium and Archimedean Points*, „Canadian Journal of Philosophy” 1980, Vol. X, No. 1, pp. 83–103; zob. też idem, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, New York 1996; idem, *Reflective Equilibrium*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium>>, dostęp: 12.10.2011.

Według Daniela stosowanie metody refleksyjnej równowagi prowadzi do wytworzenia koherencyjnej struktury uzasadniania przekonań moralnych. Filozof ten opowiada się zatem za strukturalnym koherentyzmem. W ukształtowanym za sprawą stosowania tej metody systemie przekonań można dopatrzeć się jednak struktury warstwowej, w jakiejś mierze – fundacjonistycznej.

Możliwe jest abstrakcyjne wyodrębnienie w takim systemie warstwy podstawowej stanowionej przez rozważne sądy moralne i zasady, których nie zakwestionowano w procesie dochodzenia do refleksyjnej równowagi. Inne sądy moralne, zgodnie z takim rozumieniem systemu, są uznawane wtórnie, w odniesieniu do tworzących warstwę podstawową sądów bazowych. Jeśli przyjmiemy, że proces osiągania refleksyjnej równowagi trwa bardzo długo i przekonania składające się na tymczasową warstwę podstawową mogą być jeszcze kwestionowane, należy przyznać im status przekonań bazowych *prima facie*.

Role fundamentu mogą też, przy innej interpretacji, pełnić tylko rozważne sądy moralne, które pomyślnie przebrną procesy eksplikacji i uzgadniania z teoriami tła. Właśnie takie rozważne sądy moralne darzymy największym zaufaniem i na ich podstawie formułujemy bardziej ogólne zasady. W „kontekście odkrycia” mają one zatem charakter pierwotny, chociaż w „kontekście uzasadniania” może być inaczej.

Kontekstualizm

W koncepcjach kontekstualistycznych, podobnie jak w fundacjonistycznych, przyjmuje się, że ciągi uzasadnień kończą się na przeświadczeniach bazowych. W kontekstualizmie jednak – i to różni go od fundacjonizmu w węższym znaczeniu – bazowy charakter przekonań zależy od kontekstu ich występowania.

Od zwolenników kontekstualizmu oczekuje się wyjaśnienia, co sprawia, że dane przekonanie kontekstualnie bazowe, nie będąc uzasadnione bezpośrednio, może być źródłem uzasadnienia dla innych. Z reguły kontekstualiści uważają, że przekonania, które mają być fundamentem systemu, muszą spełniać określone warunki, na przykład być samooczywiste, niekorygowalne, prawdziwe. I tak Ludwig Wittgenstein, uważany za prekursora kontekstualizmu, a niekiedy za kontekstualistę, wskazywał jako leżące u podstaw wiedzy takie zdania czy też przekonania, których nie można sensownie kwestionować, które wyjęte są spod wątpienia²¹. W kontekstualizmie Davida B. Annisa dane przekonanie uchodzi za kontekstualnie bazowe, jeśli w danym kontekście odpowiednia wspólnota myślących krytycznie i dążących do prawdy osób (*an appropriate objector group, the member of which are critical truth seekers*) nie domaga się od podmiotu ży-

²¹ Vide: L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. W. Sady, Warszawa 2011, uwagi 341–343. To, czy według Wittgensteina leżącym u podstaw wiedzy zdaniom-zawiasom (i odpowiadającym im przekonaniom) przysługuje wartość prawdziwości, jest przedmiotem rozbieżnych interpretacji. Własną interpretację uwag zebranych w książce *O pewności* przedstawiłem w artykule *Wittgenstein o podstawach wiedzy*, [w:] *Ludwig Wittgenstein – konteksty i konfrontacje*, red. P. Dehnel, L. Rasiński, Wrocław 2011, ss. 179–188.

wiącego to przekonanie podania racji, by można było uznać je za wiedzę. Jeśli racje są wymagane, to w danym kontekście sytuacyjnym przekonanie to nie należy do kontekstualnie bazowych²².

Niektórzy kontekstualiści wiążą kwestię przekonań kontekstualnie bazowych z cechami lub obowiązkami osoby, która żywi rozważane przekonania. I tak, w kontekstualizmie Marka Timmonsa ważną rolę odgrywa kategoria odpowiedzialności epistemicznej. Racjonalny system przekonań moralnych może tworzyć podmiot epistemicznie odpowiedzialny. Ogólnie rzecz biorąc, według Timmonsa, osoba S jest epistemicznie odpowiedzialna uznając określony sąd q w czasie t, jeśli S sprawdza wszystkie te możliwości przeciwstawne wobec q, które mogą być brane poważnie pod uwagę na gruncie innych przekonań S w czasie t. Wśród przekonań osoby epistemicznie odpowiedzialnej są takie, dla których nie można wskazać uzasadnienia (doświadczenia lub racji uzasadniającej), które jednocześnie uchodzą za oczywiste i nie arbitralne. Takie przekonania można uznać za kontekstualnie bazowe, mogą one stanowić rację uzasadniającą dla innych. To, które przekonania systemu wymagają uzasadnienia, a które nie wymagają, zależy w dużej mierze od faktów składających się na ich kontekst sytuacyjny²³.

Obydwa wskazane kryteria wyróżniania przekonań kontekstualnie bazowych (odwołujące się do własności przekonań i do obowiązków podmiotu) są ze sobą ściśle związane; wypełnianie przez podmiot określonych obowiązków ma prowadzić do spełniania określonych warunków przez jej przekonania zasługujące na miano kontekstualnie bazowych.

Na gruncie metaetyki kontekstualistyczny model struktury uzasadniania wypracował między innymi wspomniany wcześniej Mark Timmons. Jego koncepcja ma przede wszystkim charakter opisowy, chociaż ma też aspekt normatywny. Etyk ten uważa, że model kontekstualistyczny bliższy jest niż inne rzeczywistej strukturze uzasadniania przekonań moralnych i że zasługuje na aprobatę, struktura uzasadniania powinna być zgodna z tym modelem.

Timmons rozwija swój kontekstualistyczny model uzasadniania przekonań moralnych nawiązując do filozofii Rossa²⁴. Ross był twórcą koncepcji, która zwana jest pluralizmem etycznym lub etyką obowiązków *prima facie*. W kwestii struktury uzasadniania przekonań etycznych zajmował stanowisko, które dla Timmonsa jest pewną wersją fundacjonizmu.

Timmons podziela wiele metaetycznych twierdzeń Rossa, nie akceptuje jednak jego fundacjonistycznej epistemologii i nienaturalistycznej metafizyki. Swoją koncepcję uzasadniania przekonań moralnych zarysowuje formułując własne tezy, które można przedstawić następująco:

²² D.B. Annis, *A Contextualist Theory of Epistemic Justification*, „American Philosophical Quarterly” 1978, Vol. 15, No. 3, p. 216.

²³ M. Timmons, *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, New York – Oxford 1999.

²⁴ Ibidem, pp. 214–215.

(T1) Istnieją nieredukowalne generalizacje moralne, które są zawodne i które przejmujemy jako rezultat edukacji moralnej. W potocznym kontekście uzasadniania są one często epistemicznie bazowe.

(T2) Jednakże mają one charakter przekonań kontekstualnie bazowych; nie są prawdami moralnymi poznawalnymi *a priori* ani nie są zyskiwane dzięki jakiejś intuicji moralnej. Ich status przekonań bazowych jest relatywny do kontekstu.

(T3) Przekonania kontekstualnie bazowe (razem z niektórymi przekonaniami dotyczącymi faktów) stanowią bazę dla uzasadniania innych przekonań moralnych.

(T4) Jednak wyprowadzanie z moralnych przekonań bazowych (i przekonań empirycznych) bardziej szczegółowych przekonań moralnych (dotyczących przypadków szczegółowych) nie zawsze jest sprawą dedukcji. Nierzadko do danego przypadku odnoszą się dwie (lub więcej) konfliktowe generalizacje moralne (które wskazują, jako słuszne, odmienne działania) i nie ma algorytmu (systemu metaregul), który gwarantowałby racjonalne rozstrzygnięcie konfliktu. W tych przypadkach rozstrzygnięcia mają charakter nieco subiektywny. Mimo to, w potocznych kontekstach moralnego myślenia i decydowania jednostki mogą być usprawiedliwione w swych decyzjach.

Tezy T1–T4, stanowiące zarys kontekstualizmu Timmons'a, są w książce *Ethics without Foundations* objaśniane i szeroko komentowane. Dają początek dość złożonej koncepcji struktury uzasadniania. Teza T2 odróżnia kontekstualizm od różnych wersji fundacjonizmu (między innymi od koncepcji Rossa). Kontekst, o którym pisze Timmons, obejmuje nie tylko sytuacje zewnętrzne, ale też tak zwaną perspektywę moralną (*moral outlook*) wyznaczającą sposoby widzenia (oceniań) rzeczywistości i reagowania na otoczenie.

Timmons rozumie kontekstualizm nadzwyczaj szeroko. Jego model kontekstualistyczny uwzględnia relacje uzasadniania akceptowane przez fundacjonistów i koherentystów. Etyk ten uważa jednak (inaczej niż radykalni fundacjoniści), że nie wszystkie uzasadnienia kończą się na przekonaniach uzasadnionych bezpośrednio, oraz (inaczej niż koherentyści), że nie wszystkie przekonania moralne mogą być uzasadnione koherencyjnie.

Inną kontekstualistyczną koncepcję struktury uzasadniania przekonań moralnych wypracował Alan Thomas. Ma ona charakter normatywny. Jest wynikiem oryginalnego rozumienia metody refleksyjnej równowagi. Thomas uważa, że kontekstualizm można „naturalnie” wyprowadzić z początkowych założeń metodologicznych Rawlsa: „refleksyjna równowaga nie tworzy koherencyjnego modelu struktury uzasadniania, lepiej jest rozumiana w terminach kontekstualizmu”²⁵.

Rawls i Daniels z dystansem odnoszą się do intuicjonizmu Moore'a i Rossa. W związku z tym utrzymują, że początkowe rozważne sądy moralne nie są uprzywilejowane *prima facie*. Status takich przekonań nie może być określony,

²⁵ A. Thomas, *Value and Context: the Nature of Moral and Political Knowledge*, New York 2006, p. 199.

zanim nie zostanie ukończony proces osiągania szerokiej refleksyjnej równowagi. Według Thomasa, odróżniając swoje stanowisko od epistemologicznego intuicjonizmu, obydwaj twórcy metody refleksyjnej równowagi nie uwzględniają wystarczająco bezpośredniego wsparcia niektórych przekonań ze strony doświadczenia. I dlatego w ich rozumieniu metoda refleksyjnej równowagi wyznacza koherencyjny model struktury uzasadniania.

Thomas uważa, że niektóre rozważne sądy moralne są uzasadnione bezpośrednio, dzięki doświadczeniu. Również za sprawą doświadczenia rozważne sądy moralne ulegają zmianie, zmiana taka może odbywać się zatem nie tylko w procesie uzgadniania przekonań, nie tylko w związku z wykryciem w systemie przekonań jakiejś niekoherencji.

Uwzględnienie wpływu doświadczenia na zmianę przekonań nie pozwala traktować struktury systemu przekonań jako czysto koherencyjnej. Bezpośrednie uzasadnienie przekonań bazowych charakteryzuje system przekonań według fundacjonistów i kontekstualistów. Thomas opowiada się za kontekstualizmem. Za stanowiskiem tym przemawiają, jego zdaniem, dwa względy: po pierwsze, fundacjonizm wspiera się na wątpliwych racjonalistycznych założeniach dotyczących roli zasad w pożądanym systemie przekonań moralnych, a po drugie, rozważne sądy moralne mają na ogół charakter jednostkowy, konkretny.

Zdaniem Thomasa, u podstaw fundacjonizmu, podobnie jak u podstaw koncepcji refleksyjnej równowagi, leży racjonalistyczne rozumienie relacji między rozważnymi sądami moralnymi i zasadami. Relacja ta rozumiana jest na wzór relacji między danymi doświadczenia i teorią naukową. Zakłada się, że w każdym korpusie wiedzy niejako u podstaw subiektywnych fenomenów leży system obiektywnych zasad (racji). Zasady te decydują o tym, co dzieje się w sferze naszego doświadczenia, należy starać się je odkryć. Analogicznie, dążąc do optymalnego systemu przekonań moralnych, należy powiązać subiektywne rozważne sądy moralne z ogólnymi i obiektywnymi zasadami, dzięki czemu przekonania te mogą zostać uznane za uzasadnione.

Według Thomasa, ów racjonalistyczny obraz systemu przekonań moralnych jest nietrafny. Fundamenty naszego systemu przekonań stanowią rozważne sądy moralne uzasadnione za sprawą naszych przeżyć, bezpośrednio. Mają one na ogół charakter partykularny, dotyczą słuszności konkretnego działania lub wartości jakiegoś stanu rzeczy w danej sytuacji. Tego rodzaju sądy darzymy największym zaufaniem. Warto formułować na ich podstawie sądy bardziej ogólne, by uzyskać rozeznanie co do związków zachodzących w ramach naszego systemu przekonań. Ale owe zasady ogólne nie zasługują z reguły na takie zaufanie, jakim darzymy zrelatywizowane do konkretnego kontekstu sądy jednostkowe. Zatem bazowy charakter przekonań moralnych zależy od kontekstu. Właściwym stanowiskiem w kwestii struktury uzasadniania jest według Thomasa związany ze swoicie rozumianą metodą refleksyjnej równowagi kontekstualizm.

Również autor niniejszego artykułu uważa, że kontekstualizm jest najbardziej trafnym spośród wszystkich trzech zarysowanych w tym artykule stanowisk w kwestii struktury uzasadniania przekonań moralnych.

Jaka powinna być struktura uzasadniania przekonań moralnych? Wydaje się, że odpowiadając na to pytanie, sensowne jest odwoływanie się do wszystkich trzech wskazanych wyżej stanowisk.

Uzasadnianie przekonań moralnych może wykazywać charakter linearny lub holistyczny. W systemie przekonań istnieją przekonania bazowe i kontekstualnie bazowe będące źródłem uzasadnienia dla innych. Sporne jest tylko to, jakie warunki muszą one spełniać (czy muszą być uzasadnione bezpośrednio) i to, które przekonania do nich należą. Wiele przekonań można uznać za uzasadnione dzięki ich koherencji z innymi przekonaniem systemu (zwłaszcza z tymi, które nie budzą żadnych wątpliwości).

W przypadku niektórych przekonań przepływ wiarygodności między nimi jest wyraźnie dwustronny (i można wtedy mówić o koherencji), w przypadku innych – jednostronny: jedno przekonanie uzasadnia drugie, a to, czy drugie z tych przekonań wspiera pierwsze, jest trudno rozpoznawalne (można wtedy mówić o uzasadnieniu linearnym).

Wydaje się, że optymalna struktura uzasadniania przekonań moralnych może mieć charakter eklektyczny. (Używając bardziej modnego dzisiaj słowa, można nazwać ją też hybrydową). Kontekstualizm, fundacjonizm i koherentyzm ukazują różne części lub aspekty struktury uzasadniania, ukazują jej odmienne wymiary.

Model eklektyczny zbieżny jest z szeroko rozumianym kontekstualizmem, który Mark Timmons charakteryzował następująco: „kontekstualista dopuszcza (mówiąc ściśle) to, że czyjeś przekonania wykazują strukturę fundacjonistyczną lub koherencyjną, chociaż oczywiście będzie kwestionował twierdzenie fundacjonistów, że posiadanie przekonań bazowych (tak jak je pojmują fundacjoniści) jest konieczne dla uzasadnienia jakiegokolwiek przekonania i podobnie będzie zaprzeczał twierdzeniu koherentystów, że posiadanie koherentnego zbioru przekonań jest konieczne, by posiadać jakiegokolwiek uzasadnione przekonanie”²⁶.

W rzeczywistych (potocznych) systemach przekonań uwidaczniają się różne struktury uzasadniania analizowane w ramach zarysowanych koncepcji. Często jednak nie zauważamy braku koherencji między niektórymi przekonaniem, błędów w wyprowadzaniu jednych przekonań z innych, niekiedy uznajemy zbyt daleko idące uogólnienia.

Niecodzienne doświadczenia (stanowiące wyzwanie dla utrwalonych przekonań moralnych) lub istotne poszerzenie wiedzy mogą stać się przyczyną dezintegracji systemu, a następnie jego udoskonalenia. By to osiągnąć, nowe przekonania powinny utworzyć wraz z innymi system co najmniej tak samo koherentny i co najmniej tak samo wolny od błędów rozumowań jak wcześniejszy. To, na ile nasz system przekonań moralnych jest optymalny (w jakiej mierze wyznacza słuszne etycznie działania), nie zależy bardziej od jego struktury niż od treści przekonań i kultury logicznej danej osoby.

²⁶ M. Timmons, *Morality without Foundations*, s. 188.

Bibliografia

- Annis D.B., *A Contextualist Theory of Epistemic Justification*, „American Philosophical Quarterly” 1978, Vol. 15, No. 3, pp. 213–219.
- Audi R., *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*, New York – London 2003.
- Bartelborth T., *Begründungsstrategien: ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Berlin 1996.
- BonJour L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge (MA) 1985.
- Daniels N., *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „The Journal of Philosophy” 1979, Vol. 5, pp. 256–282.
- Daniels N., *Reflective Equilibrium and Archimedean Points*, „Canadian Journal of Philosophy” 1980, Vol. X, No. 1, pp. 83–103.
- Daniels N., *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, New York 1996.
- Daniels N., *Reflective Equilibrium*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium>>, dostęp: 12.10.2011.
- Hare R.M., *Freedom and Reason*, Oxford 1963.
- Hare R.M., *Fundamentalism and Coherentism in Ethics*, [w:] *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, ed. W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons, New York – Oxford 1996, s. 190–199.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Neurath O., *Protokollsätze*, „Erkenntnis” 1932–1933, t. III, ss. 204–214.
- Quine W.V.O., *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1969, ss. 35–70.
- Rawls J., *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „The Philosophical Review” 1951, Vol. 2, pp. 177–197.
- Rawls J., *Theory of Justice*, Cambridge 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, S. Szymański, Warszawa 2009.
- Saja K., *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015.
- Sosa E., *The Raft and the Pyramid. Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*, „Midwest Studies in Philosophy” 1980, Vol. 5, [przedruk w:] *Arguing About Knowledge*, ed. R. Neta, D. Pritchard, London – New York, pp. 273–292.
- Szutta A., *Metoda refleksyjnej równowagi. Cz. I: Prezentacja metody*, „Diametros” 2013, nr 35, ss. 129–149.
- Szutta A., *Metoda refleksyjnej równowagi. Cz. II: Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros” 2013, nr 36, ss. 122–146.
- Szutta A., *Metoda refleksyjnej równowagi. Cz. III: Problem niezgody moralnej, relatywizmu i nie-dookreśloności metody*, „Diametros” 2013, nr 37, ss. 146–168.
- Thomas A., *Value and Context: the Nature of Moral and Political Knowledge*, New York 2006.
- Timmons M., *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*, New York – Oxford 1999.
- Wittgenstein L., *O pewności*, tłum. W. Sady, Warszawa 2011.
- Ziobrowski J., *Wittgenstein o podstawach wiedzy*, [w:] *Ludwig Wittgenstein – konteksty i konfrontacje*, red. P. Dehnel, L. Rasiński, Wrocław 2011, ss. 179–188.
- Ziobrowski J., *Warunkowe obowiązywanie norm moralnych*, [w:] *Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia*, red. J. Ziobrowski, Warszawa 2013, ss. 318–341.

Krytyka subiektywizmu aksjologicznego: Twardowski, Tatarkiewicz, Ossowska

Streszczenie

W artykule przedstawiam zasadnicze argumenty krytyczne wysuwane przeciwko subiektywizmowi przez Kazimierza Twardowskiego, Władysława Tatarkiewicza oraz Marię Ossowską. Argumenty te były przedstawiane przy okazji krytyki relatywizmu. Oba stanowiska, to jest relatywizm i subiektywizm, są powiązane psychologicznie, ale nie logicznie. O ile krytyka relatywizmu jest trafna, o tyle argumenty wymierzone w subiektywizm nie usuwają podstawowej trudności, jaką jest kwestia możliwości uzasadnienia sądów wartościujących.

Abstract

In the article there presented main critical arguments against subjectivism put by Kazimierz Twardowski, Władysław Tatarkiewicz and Maria Ossowska. These arguments were connected with arguments against relativism. Relativism and subjectivism are psychologically but not logically related. The critics of relativism is Lvov-Warsaw School is logically correct but arguments against subjectivism do not solve the main problem connected with subjectivism which is possibility to give reasons for value's judgements.

Słowa kluczowe: relatywizm, subiektywizm, argumentacja filozoficzna, szkoła lwowsko-warszawska, Twardowski, Tatarkiewicz, Ossowska

Keywords: relativism, subjectivism, philosophical arguments, Lvov-Warsaw School, Twardowski, Tatarkiewicz, Ossowska.

Publikacje trójki filozofów, to jest Kazimierza Twardowskiego, Władysława Tatarkiewicza oraz Marii Ossowskiej, wyznaczają w pewnym uproszczeniu rozwój refleksji metaetycznej w Polsce. Są to w kolejności: *O tak zwanych prawdach względnych* Twardowskiego *O bezwzględności dobra* Tatarkiewicza oraz *Podstawy nauki o moralności* Ossowskiej. Od wydania pierwszej i ostatniej pracy upłynęło prawie pięćdziesiąt lat, wypełnionych intensywną pracą analityczną filozofów w Polsce, z których część zaliczana była do szkoły lwowsko-

-warszawskiej¹. Dyskusje te w pewien sposób podsumowuje Maria Ossowska w *Podstawach nauki o moralności* (pierwsze wydanie 1947)².

Książka została wydana tuż po wojnie, chociaż prace nad nią autorka zaczęła na długo przed rokiem 1939. Tytuł jest tutaj znaczący – analizy Ossowskiej mają charakter metaetyczny, a ich celem było przygotowanie gruntu dla dyscypliny, która miała zajmować się moralnością w sposób opisowy i wolny od rozstrzygnięć aksjologiczno-normatywnych. Miało to spełniać ogólnometodologiczne postulaty jej uprawiania. Jako że praca miała charakter przygotowawczy przed dalszymi dociekaniem, nie kończyła się jednoznacznymi wnioskami. Nadto sam przedmiot badań autorki – moralność – jest zjawiskiem na tyle złożonym, że trudno byłoby się spodziewać, że jedna praca rozstrzygnie wszystkie łączące się z tym pytania i wątpliwości.

Walory pracy zostały szybko dostrzeżone. Tadeusz Kotarbiński o książce wypowiadał się bardzo pozytywnie. Pisał:

Tak ujęte co do charakteru i zadania, dzieło prof. Ossowskiej zasługuje na uznanie wyjątkowe. Stanowi ono osad niejako wieloletnich lektur i przemyśleń. Hojnie poucza o tym, co można cennego znaleźć w rozległej literaturze światowej, omawiając istotę ocen i norm, a zwłaszcza ocen i norm etycznych (z pewną predylekcją dla Westermacka). Autorka analizuje napotkane doktryny niezwykle wnikliwie. Pod światłem jej spojrzeń sensy wyrazów z pozoru jednolite rozwijają się w pasma znaczeń różnorodnych i każde z tych wyszczególnionych znaczeń staje się przedmiotem namysłu, którego wynik podaje się czytelnikowi w formie wypowiedzi maksymalnie klarownej. Cały trud uporania się z mętnością pojęć zastanych Autorka bierze na siebie, czytelnikowi ofiarując oszlifowane i przeświecone kryształki³.

Praca Ossowskiej w pewien sposób wieńczy dyskusje metaetyczne, jakie miały miejsce w Polsce przed II wojną światową, dlatego przez pryzmat opinii zawartych w książce chciałbym przywrócić się zagadnieniu krytyki subiektywizmu oraz łączonego z nim relatywizmu. Związek obu zagadnień ma charakter psychologiczny, a nie logiczny. W III rozdziale *Podstaw* znajduje się obszerna analiza argumentacji obu stanowisk. Autorka dochodzi do wniosku, że:

Historyczny spór obiektywistów i subiektywistów o oceny toczył się bez ustalenia, co się za oceny poczytuje – okoliczność, która niezmiernie utrudnia rozstrzygnięcie tego sporu. [...] Jeżeli spór między subiektywistami i obiektywistami wolno interpretować jako spór o to, co oceny znaczą i czy w ogóle coś znaczą [...] i jeżeli z kolei uzależnia się, to, co one znaczą od tego, co sobie ludzie myślą, gdy je wypowiadają, tzn. od jakiegoś faktycznego stanu rzeczy – to znać należy, że oceny znaczą rzeczy nader rozmaite, albowiem ludzie różne rzeczy miewają na myśli przy ich wypowiadaniu.

¹ J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985, s. 10. Warto zaznaczyć, że na ogół w literaturze wspomnianą trójkę zalicza się do środowiska szkoły lwowsko-warszawskiej. Czyni tak cytowany wyżej Jan Woleński. O wątpliwościach dotyczących zaliczania Tatarakiewicza do Szkoły wspomina Ryszard Wiśniewski. Trzeba też pamiętać, że Ossowska nigdy nie studiowała u Twardowskiego. Zob. przyp. 8 w niniejszym artykule.

² M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994.

³ T. Kotarbiński, *Maria Ossowska „Podstawy nauki o moralności”*. Recenzja, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 493.

Przy uwzględnieniu tej różnorodności może się okazać, że każda z wyróżnionych interpretacji ocen może na jakimś odcinku znaleźć zastosowanie⁴.

Zauważmy więc, że Ossowska sądzi, iż spór toczy się wokół problemu znaczenia wyrażen wartościujących. Strony sporu nie określały, czym są oceny, a wobec tego sens terminów, którymi się posługują, a także argumenty przez nie przywołane mogą okazać się komplementarne. Czy autorka ma rację? Spróbuję odpowiedzieć na to pytanie odwołując się do dwóch rozpraw poświęconych temu zagadnieniu. Pierwsza z nich to rozpoczynające całą dyskusję *O tak zwanych prawdach względnych*⁵. Druga to rozprawa habilitacyjna Władysława Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra*⁶.

Metoda

Kazimierz Twardowski sądził, że filozofię da się uprawiać naukowo. Swoją tezę uzasadniał, wskazując, że dyscypliną, która wciąż przynależy do filozofii, jest psychologia, ta zaś dysponuje narzędziami empirycznymi. Stanowisko takie można określić jako wyraz psychologizmu, to jest poglądu, którego tezą jest twierdzenie, że logika i filozofia są naukami, w których wykorzystać można zdobycze psychologii. Ułatwiał to zbliżenie obu dyscyplin, chociaż utrudniało rozwój samej logiki, w tym logiki formalnej, której rozkwit nastąpił po ostatecznym odrzuceniu psychologizmu przez logików. Począwszy od roku 1902 Twardowski stopniowo odchodził od tak rozumianego psychologizmu, czemu dał wyraz w pracy *O czynnościach i wytworach* (1911).

Splot obu dyscyplin, to znaczy logiki oraz psychologii, jest wyraźny w metodzie uprawiania filozofii przez Twardowskiego. Rozważając problemy filozoficzne, uprawiał analizę psychologiczną w duchu psychologii deskryptywnej połączonej z analizą logiczną, w klasycznym sensie tego słowa, to jest dbając o to, żeby przedstawiona argumentacja była poprawna pod względem formalnym i językowym⁷. Uczniowie Twardowskiego zmodyfikowali tę metodę. Jak zauważa Jan Woleński, żaden z wybitnych uczniów nie podejmował analizy psychologicznej w duchu psychologii deskryptywnej. Została ona zastąpiona analizą formalno-logiczną i semiotyczną.

Metodę analizy semiotycznej z powodzeniem wykorzystywał w swojej pracy Władysław Tatarkiewicz. Ryszard Wiśniewski zauważa, że Tatarkiewicz posługiwał się charakterystyczną metodą analizy semiotycznej, w której wychodził od tezy, że złożona natura rzeczywistości znajduje swoje odbicie w wielowarstwowym układzie pojęć ją opisujących. Analiza semiotyczna ma wydobyć tę

⁴ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, ss. 107–108.

⁵ K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, ss. 314–336.

⁶ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, ss. 17–61.

⁷ R. Kleszcz, *Metoda i wartość. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 2013, ss. 56–59.

złożoność zawartą w pojęciach, ujawniając ich wieloznaczność i różne możliwości interpretacyjne rzeczywistości zawarte w słowach. Nie należał on do grona studentów i uczniów Twardowskiego, chociaż metoda prowadzonych analiz oraz niektóre poglądy obu badaczy zdradzają daleko idące paralele⁸.

Podobne podejście metodologiczne widoczne jest w pracach Marii Ossowskiej. Była ona uczennicą Jana Łukasiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego oraz Władysława Tatarkiewicza. Łukasiewicz był wybitnym logikiem, a Kotarbiński, mimo że nie zajmował się logiką, był autorem doskonałego podręcznika do logiki, a także znawcą i wykładowcą tej dyscypliny. Toteż na początku swojej pracy naukowej Ossowska zajmowała się głównie badaniami semiotycznymi, związanymi z teorią języka i metodologicznymi podstawami nauki. Z biegiem czasu swoje zainteresowania przesunęła w stronę etyki, ale jej analizy mają bardzo wyraźny charakter semiotyczny⁹.

Reasumując trzeba zauważyć, że w przypadku trójki wspomnianych autorów ich rozstrzygnięcia metafizyczne wskazywały na jasność, precyzję i poprawność logiczną jako główne wyznaczniki naukowości prowadzonych dociekań, jak też przy ocenie argumentacji i proponowanych rozwiązań. Metodą uprawiania filozofii jest analiza semantyczna¹⁰. Stąd też spór między subiektywizmem i obiektywizmem w etyce jest przedstawiany przede wszystkim od strony językowej.

Twardowski

Argumentację za relatywizmem i subiektywizmem Twardowski skrytykował przede wszystkim w pracy z 1900 roku *O tak zwanych prawdach względnych*. Te same argumenty i podobną w duchu krytykę można odnaleźć w wykładach Twardowskiego poświęconych etyce z lat późniejszych¹¹ oraz w niepublikowanej za jego życia książce *Etyka*¹², pisanej w tym samym okresie. Rozprawa ta w owym czasie wywarła na czytelnikach i słuchaczach ogromne wrażenie. Kilkadziesiąt lat później Tadeusz Kotarbiński, wymieniając zasługi Twardowskiego, pisał, że „gromiła ona mocnymi ciosami mętny relatywizm” popularnej,

⁸ Tatarkiewicz przyjechał do Lwowa w kilka tygodni po obronie doktoratu w 1910 roku. We Lwowie poznał Twardowskiego i uczestniczył w kilku jego zajęciach, a później nawiązał z nim ścisłą współpracę. Daje się ona w szczególności zauważyć w trakcie jego prac nad habilitacją *O bezwzględności dobra* obronioną w maju 1919 roku. Związki z Twardowskim są tak wyraźne, że badacze zaliczają Tatarkiewicza do grona uczonych z kręgu Szkoły. Sam zainteresowany raczej nie zgłaszał takich deklaracji. Vide: W. Tatarkiewicz, *Przyczynek do autobiografii*, [w:] T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Warszawa 2011, ss. 232–235; R. Jadcak, *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997, ss. 181–192; J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, ss. 338–339; R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Bydgoszcz 2013, ss. 9, 16–19.

⁹ J. Smoczyński, *Nota biograficzna*, [w:] M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 481.

¹⁰ I. Dąbwska, *O niektórych koncepcjach metafizycznych w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 29.

¹¹ K. Twardowski, *Wykłady z etyki. O sceptycyzmie etycznym*, „Etyka” 1971, nr 9, ss. 173–222.

¹² K. Twardowski, *Etyka*, Toruń 1994.

dyletanckiej epistemologii. „Twardowski obala ją w sposób skuteczny, posiłkując się w pierwszym rzędzie analizą krytyczną złudnych wypowiedzi”¹³. Opierając się na swojej metodzie uprawiania filozofii, która w pierwszym rzędzie kładzie nacisk na poprawność formalną wywodu (poprawne definicje, jasność wywodu, bezbłędność użytej argumentacji), Twardowski zwalcza błędy popularnego i dyletanckiego uprawiania filozofii. I wydaje się, że jest ona wymierzona w tę stronę. Z tego też powodu w rozprawie nie są wymienieni żadni konkretni autorzy ani żadne postawione przez nich konkretne tezy.

W pierwszej części Twardowski czyni ustalenia terminologiczne. Prawda to tyle co „sąd prawdziwy”. Prawda względna wobec tego to sąd względnie prawdziwy, zaś prawda bezwzględna to sąd prawdziwy bezwzględnie, bez żadnych zastrzeżeń i okoliczności, to jest prawdziwy zawsze i wszędzie¹⁴. W argumentacji Twardowskiego podstawową rolę odgrywa różnica między powiedzeniem a sądem. Powiedzenie jest to wyrażenie słowne dla danego sądu. Sąd zaś to wytwór psychiczny, który dzięki wypowiedzeniu jest tożsamy z sensem danego powiedzenia. Rozróżnienie to pochodzi od Bernarda Bolzano, który w 1837 roku odróżnił przedstawienia i zdania oraz sądy od czynności psychicznych przedstawiania i sądzenia. Pojęcia te przejął Franz Brentano, nauczyciel filozofii Kazimierza Twardowskiego¹⁵. W 1911 roku w pracy *O czynnościach i wytworach* Twardowski tak charakteryzował tę różnicę: „Sąd jako wytwór czynności sądzenie, czyli wydawania sądów wyraża się w powiedzeniach, tj. w wytworach psychicznych, które powstają dzięki czynności psychofizycznej wypowiedzenia, czyli wygłaszania powiedzeń. Takie powiedzenia wyrażają tedy sądy, czyli znaczeniem takich powiedzeń są sądy”¹⁶.

Następnie Twardowski, posługując się tym odróżnieniem, zwalcza przykłady relatywistów świadczące o względnej wartości logicznej pewnych zdań. Tak jest ze zdaniem „Pada deszcz”, które w zależności od czasu i miejsca wyraża różne sądy. Nie jest więc ono względne. Podobny błąd popełniany jest w przypadku pewnych twierdzeń ogólnych na przykład „zimna kąpiel jest zdrowa”, w których pomija się zwroty typu „na ogół” lub „niekiedy”, a które po tych uzupełnieniach uzyskują jednoznaczną wartość logiczną.

Analizując argumentację relatywistyczną, Twardowski dostrzegł, że relatywiści powołują się w swojej argumentacji na subiektywność pewnych twierdzeń. Tak jest na przykład w zdaniu: „woń tego kwiatu jest przyjemna”. Odróżnienie powiedzeń i sądów jest podstawą odrzucenia poglądu, że wypowiedź taka ma względną wartość logiczną. Wyrażenie to w ustach jednej osoby będzie prawdą, a w ustach innej fałszem. Twardowski dlatego kontrargumentuje, że powiedzenie to wyrażane jest przez różne osoby, a wobec tego wyraża różne sądy, których nie można ze sobą utożsamiać. Sądy takie odnoszą się faktycznie nie do tego, jaka jest woń kwiatu, ale do tego, co osoba X oraz osoba Y na ten temat sądzą.

¹³ T. Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. II: *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1958, s. 893.

¹⁴ K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, s. 315.

¹⁵ T. Czeżowski, *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Warszawa 1949, s. 226.

¹⁶ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 238.

Ich sądy są odmienne, ale same w sobie, z punktu widzenia ich wartości logicznej, są prawdziwe lub fałszywe logicznie, a wartość ta jest absolutna¹⁷.

Ten punkt można ująć w ten sposób.

- (1) X twierdzi: woń tego kwiatu jest mi przyjemna.
- (2) Y twierdzi: woń tego kwiatu jest mi przyjemna.

Zdania (1) i (2) są bardzo podobne, ale różnią się podmiotem – raz jest to X, a raz Y. Przyjmijmy dodatkowo, że pierwsze jest prawdziwe, a drugie fałszywe. Taki przypadek wcale nie potwierdza poprawności argumentacji relatywistycznej, ponieważ zdania te są nieporównywalne jako wypowiedziane przez dwie różne osoby. Prawdziwość pierwszego nie podważa fałszywości drugiego i odwrotnie. Wciąż są to różne, niesprowadzalne do siebie sądy, mimo wyraźnego podobieństwa¹⁸.

Mam wrażenie, że Twardowski pomija istotne punkty w argumentacji subiektywizmu. Dlaczego? Ponieważ właśnie nieporównywalność zdania (1) i (2) jest sednem argumentacji subiektywizmu. Przedmiotem tych zdań jest to, co X oraz Y myślą (sądzą) na temat woni kwiatu. Zgodnie z klasyczną definicją prawdy, prawda polega na zgodności zdania i tego, do czego zdanie się odnosi. W tym wypadku przedmiotem odniesienia są jednak odczucia X oraz Y. Otóż jeśli (1) jest prawdziwe, a (2) fałszywe, to nie świadczy to o tym, że mamy do czynienia ze względnością pewnego sądu dotyczącego woni kwiatu, ponieważ nie są to zdania o woni kwiatu, ale o przeżyciach X i Y. Subiektywiści wyciągali z tego wniosek, że skoro oceny te są odmienne, to znaczy, że oceny wyrażają tylko subiektywne preferencje obu podmiotów. Ich rozumowanie można przedstawić tak: przedmiot jest ten sam, oceny X i Y są różne. Z tego wniosek, że różnica między nimi bierze się z czegoś, co jest w podmiocie X, a nie jest w podmiocie Y i odwrotnie. Czynnikiem ten musi być wobec tego czymś wyłącznie podmiotowym. Z czego wniosek, że zdania wyrażające pewne oceny czy preferencje mają charakter czysto subiektywny. Co to za czynnik – to osobna sprawa, chociaż widziano go w emocjach, potrzebach, doświadczeniach indywidualnych, wychowaniu kulturowym itp. Całe powyższe rozumowanie oparte jest, o czym warto nadmienić, na psychologicznej koncepcji znaczenia, która znaczeń terminów upatruje w czynnościach psychicznych, których efektem są pojęcia, idee, wyrażenia itp. używane przez podmiot¹⁹.

O poprawności tego punktu widzenia świadczy jeszcze jedna rzecz. Przyjmijmy mianowicie, że zdania (1) i (2) są prawdziwe. Nie jest to wciąż argument na rzecz bezwzględnej własności kwiatu, ponieważ zdania (1) oraz (2) są wciąż nieporównywalne. To zaś świadczy o tym, że subiektywizm może być w tym wypadku stanowiskiem uzasadnionym i trudnym do zbitcia. W czasie kiedy Twardowski pisał swoją rozprawę, uważano, że argumentacja odwołująca się do subiektywizmu potwierdza poprawność tezy relatywizmu. Dopiero późniejsze

¹⁷ K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, s. 324.

¹⁸ Ibidem, ss. 328–330.

¹⁹ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*, s. 232.

o kilkanaście lat badania Tatarkiewicza ujawniły, że między relatywizmem i subiektywizmem nie zachodzi związek logiczny, to jest że cecha subiektywna może być względna (relatywna) lub bezwzględna. Rozumowania analizowane przez Twardowskiego świadczą o tym, że nie uświadamiał on sobie takich zależności.

Całe powyższe rozumowanie nie występuje oczywiście w dociekaniach Twardowskiego. Co na tym zawazyło? Sądzę, że psychologizm, który w owym czasie uznawał. Twardowski uważał, iż filozofia jest dyscypliną naukową, a naukowość jej wyników miało gwarantować wykorzystanie metod psychologii. Pogląd ten miał swoje odzwierciedlenie w logice, gdzie niektórzy badacze utożsamiali prawa logiczne z tak zwanymi „najwyższymi prawami myślenia”. O jego błędności przekonywał Edmund Husserl, a na gruncie polskim Jan Łukasiewicz. Twardowski uznał w końcu słuszność tej argumentacji, ale miało to miejsce kilka lat po napisaniu tej rozprawy²⁰.

W każdym razie psychologizm prowadził do zatarcia różnicy, na której oparty jest powyższy wywód, to jest różnicy między subiektywnym światem przeżyć a obiektywnym światem przedmiotowym. Zwolennicy psychologizmu sądzą, że psychologia dostarcza narzędzi umożliwiających wgląd w subiektywny świat przeżyć X i Y, a co za tym idzie – daje możliwość ich porównywania i rozstrzygnięcia słuszności poglądów zawartych w zdaniu (1) i (2)²¹.

Na rzecz zamazania tej różnicy świadczą dalsze dociekania Twardowskiego na temat subiektywizmu epistemologicznego, które analizuje w dalszej części swojej rozprawy. Jego zdaniem subiektywizm wychodzi od obserwacji, że wszystkie sądy, które człowiek wydaje, są zależne od jego konstrukcji psychofizycznej i jego pojmowania świata. Istocie o innych uwarunkowaniach psychofizycznych świat przedstawia się inaczej, a wobec tego wydaje ona inne sądy. Zauważa przy tym, że w tej sytuacji zmiana uwarunkowań psychofizycznych w człowieku również powinna powodować taką zmianę w wydawanych przez niego sądach. Skutkiem przyjęcia takiej tezy jest twierdzenie, że człowiek wydaje sądy prawdziwe tylko dla siebie (w sensie gatunkowym), a jego wypowiedzi mają inną wartość dla istot o innej konstrukcji psychofizycznej²².

Tak rozumiany subiektywizm należałoby określić mianem subiektywizmu gatunkowego i odróżnić od subiektywizmu, który z braku lepszej nomenklatury określić można jako subiektywizm indywidualny. Podkreślając bowiem różnice między ludźmi, można twierdzić, że co jest prawdziwe dla X, nie jest prawdziwe dla Y i odwrotnie, a zależy to nie tylko od konstrukcji psychofizycznej, która jest podobna wszystkim ludziom, ale także od innych czynników: wychowania, doświadczeń itp. Twardowski skupia się na tym drugim typie subiektywizmu.

²⁰ Twardowski dał temu wyraz w cytowanej już pracy *O czynnościach i wytworach*.

²¹ Szerzej na temat wpływu Twardowskiego na rozwój psychologii w Polsce można przeczytać między innymi w artykule: T. Rzepa, *Zlekceważony fenomen w dziejach nauki polskiej – psychologiczna Szkoła Lwowska*, [w:] *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Pamięci Ryszarda Jadcza*, red. R. Wiśniewski, W. Tyburski, Toruń 1999, ss. 43–56.

²² K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, ss. 327–328.

Wykazując, że ten sposób ujęcia kwestii subiektywizmu jest nieuzasadniony, Twardowski wskazuje, że operuje się w nim pojęciem prawdziwego sądu (coś jest prawdziwe dla X), a kwestią, którą należy rozważyć, jest kwestia, czy jego twierdzenie jest słuszne, czy niesłuszne. Mamy więc do czynienia z alternatywą rozłączną: ktoś coś uznaje za prawdę słusznie albo niesłusznie. Jeżeli zachodzi druga sytuacja tej alternatywy, to znaczy że ktoś niesłusznie jest przekonany o prawdziwości jakiegoś zdania, to znaczy to że jest ono fałszywe. Jeżeli zaś zachodzi pierwsza strona tej alternatywy, to znaczy że ktoś jest słusznie przekonany o prawdziwości jakiegoś zdania, to zdanie to jest prawdziwe. W obu przypadkach jednak prawdziwość i fałszywość ma charakter bezwzględny i obiektywny²³.

Można oponować, że są takie sytuacje, w których nie sposób rozstrzygnąć o słuszności czy niesłuszności pewnych twierdzeń (a co za tym idzie – ich prawdziwości i fałszywości, chociaż kategorie te nie są identyczne z kategoriami słuszności i niesłuszności). Ale wynika z tego tylko wniosek o ograniczoności naszej wiedzy o świecie, lecz nie o jej względności. Teza ta jest osią różnicy między obydwoma stanowiskami:

Subiektywizm bowiem dowodzi jedynie ograniczoności wiedzy ludzkiej; dowodzi, że sposób, w jaki człowiek przedstawia sobie przedmioty, a wskutek tego i sposób, w jaki o nich sądzi, jest nieuchronnie zależny od jego organizacji; organizacja ta może być tego rodzaju, iż człowiek dzięki niej wydaje więcej mylnych aniżeli prawdziwych sądów; skoro zaś sąd jakiś przez człowieka wydany jest prawdziwy, nigdy i dla nikogo prawdziwy być nie przestanie²⁴.

Innymi słowy, wypowiedzi (1) i (2) są zrelatywizowane do języka, którym posługują się dwie osoby. Mimo bardzo podobnego brzmienia, wypowiedzi te nie są identyczne i nie odnoszą się do identycznej sytuacji. Oznaczają bowiem coś zupełnie innego. Sąd (1) jest sądem o przekonaniach X, a sąd (2) jest sądem o przekonaniach Y. Mówiąc jeszcze inaczej: są to sądy o tym, jak świat przedstawia się człowiekowi zarówno jako istocie gatunkowej, jak i indywidualnie. Zdania te zaś mają jednoznaczną i niezmienną wartość logiczną.

Tatarkiewicz

Zagadnieniami subiektywizmu i obiektywizmu Tatarkiewicz zajął się w swojej rozprawie habilitacyjnej *O bezwzględności dobra*, obronionej w maju 1919 roku. Przedstawiony przez niego wywód odznacza się systematycznością i uporządkowaniem, a nacisk położony jest przede wszystkim na analizę poprawności logicznej argumentacji zarówno zwolenników relatywizmu, jak i jego przeciwników. Wstępne ustalenia wskazują, że sprzeczności subiektywizm i relatywizm są na ogół przyjmowane łącznie, stąd też należy scharakteryzować

²³ L. Kopciuch, *Krytyka relatywizmu etycznego w pismach Kazimierza Twardowskiego*, [w:] *Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, red. W. Słomski, Warszawa 2008, ss. 81–83.

²⁴ *Ibidem*, ss. 332–333.

obie doktryny²⁵. W sensie ogólnym relatywizm etyczny można zdefiniować jako pogląd, który twierdzi, że dobro jest względne w odniesieniu do podmiotu, który o nim orzeka albo że dobro jest względne z uwagi na cel, któremu może służyć. Oba sformułowania są podobne: dobro jest dobrem dla kogoś albo też dobro jest dobrem do czegoś. Innymi słowy: „przynajmniej niektóre przedmioty dobre są nie zawsze i nie dla wszystkich dobre, lecz są dla pewnych jednostek i pewnych momentach złe”²⁶.

Subiektywną jest ta cecha, która jest zależna od jakiegoś podmiotu. Pogląd ten jest podstawą subiektywizmu. Subiektywizm etyczny oznacza teorię głoszącą, że dobro i zło jest cechą zależną od podmiotu. Przedmiot sam w sobie nie jest ani dobry, ani zły.

Te pierwsze ustalenia definicyjne pozwalają następnie na uwagę, że subiektywizm i relatywizm, chociaż na ogół bywają głoszone łącznie, i chociaż w argumentacji relatywistycznej odwoływano się często do subiektywizmu, to jednak obie doktryny nie są powiązane logicznie. Można wykazać, że cecha względna może być subiektywna, jak i obiektywna, a co za tym idzie – prawdziwość subiektywizmu nie musi oznaczać prawdziwości relatywizmu. I odwrotnie.

Obie teorie mają ze sobą związek psychologiczny, ponieważ relatywizm i subiektywizm w etyce rodzą wspólne konsekwencje. Jeśli dobro jest cechą względną, to przedmiot może być raz dobry, raz zły. Podobnie jeśli dobro jest cechą subiektywną – przedmiot raz jest dobry, a raz zły. Chociaż sam w sobie jest taki sam, to jego wartość się zmienia, co prowadzi do wniosku o niestałości dobra.

Następnie autor zauważa, że relatywizm dotyczy własności rzeczy dostępnych bezpośrednio doświadczeniu, zaś subiektywizm jest teorią, która może być uzasadniona tylko pośrednio, poprzez rozumowanie. Mimo że często uzasadniano relatywizm (argumenty te są również analizowane w cytowanej pracy), w zasadzie nie potrzebuje on dowodu²⁷. Dowód taki potrzebny jest tylko do uzasadnienia tezy subiektywizmu etycznego oraz obiektywizmu etycznego. Dlatego zatrzymam się nad tymi uwagami.

Zdaniem Tatarkiewicza istnieją cztery argumenty na rzecz subiektywizmu: niezgodność sądów etycznych, względność dobra i zła, uczuciowy charakter wartościowania, wreszcie dostrzeżenie, że zmiana w wartościowaniu przedmiotów jest skorelowana ze zmianami w podmiocie.

Pierwszym argumentem za subiektywizmem ma być fakt niezgodności sądów etycznych. Ten argument bywa też przytaczany na rzecz relatywizmu.

²⁵ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 45.

²⁶ *Ibidem*, s. 20.

²⁷ Tatarkiewicz analizy te podsumowuje w ten sposób, że podstawowym argumentem za relatywizmem jest przede wszystkim niezgodność przekonań etycznych i aksjologicznych. Jest to jednak tylko stwierdzenie pewnego faktu, który należy wytłumaczyć. Wytłumaczenie relatywistyczne nie jest jedynym, możliwe jest też ujęcie nierelatywistyczne. A wobec tego nie jest to argument rozstrzygający: „Niezgodność ta jest w pewnym zakresie faktem, ale ponieważ może być wyjaśniania inaczej niż relatywistycznie, więc nie jest argumentem dla relatywizmu etycznego. Inne argumenty za relatywizmem na ogół nie są przytaczane. Leży to w naturze samej teorii, która jest tego typu, że ma pewien stan rzeczy stwierdzać, a nie uzasadniać” – *ibidem*, s. 36.

Jednakże taka niezgodność może być wyjaśniona inaczej niż subiektywistycznie, co pozwala na odsunięcie prawomocności tego argumentu.

Drugi argument polega na odwołaniu się do relatywizmu: jeżeli wartości są względne, to są takie, ponieważ są subiektywne. Moc tego argumentu zależy od wagi uzasadnienia relatywizmu. Uzasadnienie takie wcześniej już zakwestionował Tatarkiewicz, jednak ze względu na ograniczoność miejsca, nie będę go przytaczał. Dość powiedzieć, że w tym miejscu można powołać się także na wcześniejsze ustalenia Twardowskiego. Równie ważna jest jednak konstatacja, że cecha względna może być obiektywna: na przykład odległość między punktem A i B jest względna, bo A jest odległe względem B, ale nie jest subiektywna, ponieważ nie zależy od podmiotu, lecz jest cechą relacji między A oraz B. W argumencie tym popełnia się więc błąd materialny (niedowiedziona lub fałszywa przesłanka) oraz formalny (brak związku logicznego między przesłanką a wnioskiem).

Trzeci typ argumentacji opiera się na sylogizmie: „wszystko, co jest rzeczą uczucia, jest subiektywne; wartości są rzeczą uczucia. Więc: wartości są subiektywne”²⁸. Rozumowanie jest poprawne formalnie, zatem podważając je, należy wykazać błędy lub braki w przesłankach. Tak jest w istocie. Po pierwsze, nie jest pewne, czy wartości i wartościowanie jest całkowicie rzeczą uczucia. Tę przesłankę należałoby uzupełnić o dodatkową analizę. Po wtóre, nie ma też pewności co do tego, że wszystko, co jest rzeczą uczucia, jest subiektywne. Związek taki nie ma charakteru koniecznego. Z tych powodów rozumowanie to, mimo że poprawne formalnie, daje się podważyć.

Wreszcie ostatni argument odwołuje się do sytuacji, w której ten sam przedmiot przez tę samą osobę jest różnie wartościowany w różnym czasie. Ponieważ przedmiot jest ten sam, zmiana w wartościowaniu skorelowana być musi z jakąś zmianą w podmiocie, z czego płynie wniosek, że wartościowanie jest rzeczą subiektywną. Jednakże rozumowanie to można zakwestionować, ponieważ zmiana ta może świadczyć o zapoznaniu przez podmiot pewnych własności przedmiotu, które dawniej czyniły go wartościowym, a dziś czynią go bezużytecznym. Przedmiot więc nie tyle utracił wartość, co podmiot błędnie mu jej odmawia²⁹.

Powyższe cztery argumenty nie stanowią dobrego uzasadnienia dla subiektywizmu, ponieważ mają wskazywane braki. W oddzielnym typie argumentacji próbuje się wyprowadzać subiektywizm z teorii jeszcze bardziej ogólnych: subiektywizmu powszechnego, relatywizmu powszechnego, sensualizmu powszechnego oraz mutabilizmu. Jednakże w dwóch pierwszych wypadkach tezy te są ogólne i same wymagają dowodu. Subiektywizm powszechny cierpi nadto na te same niedostatki w argumentacji, co subiektywizm etyczny. Podobnie jest z relatywizmem powszechnym. Na dodatek między relatywizmem a subiektywizmem nie ma związku logicznego. Błędem sensualizmu jest tożsamość między przyjemnością i przykrością, a dobrem i złem, która faktycznie nie zachodzi. Dlatego też pogląd ten nie stanowi wsparcia dla subiektywizmu. Wreszcie mutabilizm głosi

²⁸ Ibidem, s. 40.

²⁹ Ibidem, ss. 39–41.

zmiennosc rzeczy, ale oznacza to brak ich trwałości, a nie ich subiektywnosc. Tak wiec teorie te rowniez nie stanowia wsparcia dla subiektywizmu.

W konkluzji nalezy stwierdzic, ze subiektywizm jest pogladem nieuzasadnionym. Nie oznacza to falszywosci samej tezy, lecz tylko brak jej zasadnosci. Dla wykazania falszywosci subiektywizmu przeprowadzane byly oddzielne dowody, ktorych tutaj ze wzgledu na ograniczoność miejsca nie będe przedstawial³⁰. Po tych negatywnych ustaleniach Tatarkiewicz przedstawia własna koncepcję dóbr bezwzględnych i obiektywnych. Czyniac to, zauwaza, ze

zdanie o dobru i zlu moze byc dowiedzione tylko za pomoca innego lub innych zdań o dobru i zlu. Próby zmierzajace do tego, by wyprowadzic zdania o wartosci ze zdań, które nie są zdaniami wartosci, chcą rzeczy niewykonalnych. Niepodobna skonstruowac takiego sylogizmu, w którego przesłankach nie występowałyby terminy „wartosc”, „dobro” i „zlo”, a w którego konkluzji jednak by się znalazly³¹.

Dlatego tez nie mozna wyprowadzic zdań o wartosciach ze zdań o faktach, czy to będą fakty biologiczne, psychologiczne, socjologiczne, czy inne. Zdania o faktach pozbawione są bowiem czynnika wartosciujacego. Co prawda, mozna konstruowac zdania o faktach, w których ktoś podaje coś za wartosc, ale z tego, ze ktoś uznaje coś za wartosc, nie wynika, ze jest to wartoscia. Co więcej, nawet zgoda powszechna w tej kwestii nie stanowi dowodu, ze to coś jest wartoscia. Podobnie nie mozna wydedukowac, jakie przedmioty są wartosciowe, opierajac się na jakiejś definicji wartosci. Terminy wartosciujace są terminami prostymi i dlatego niedefiniowalnymi. Tak wiec w ciagu uzasadnień o tym, na czym polega dobro (wartosc), nalezy zaczac od jakiegoś terminu pierwotnego, który będzie sądem o wartosciach i o tym, co jest wartosciowe. Zdanie takie są podstawa dalszych uzasadnień³².

Mozna odniec wrazenie, ze właśnie ten punkt jest podstawa w argumentacji na rzecz subiektywizmu. Otóz jezeli podstawa argumentacji w przypadku rozwiázan w kwestiach etycznych i aksjologicznych są zdania opierajace się na terminach pierwotnych, to sila rzeczy wszelkie próby sprowadzenia ich do czegoś, czym nie są, muszą skonczyc się niepowodzeniem. A terminy te są terminami wartosciujacymi, nie są zaś terminami o faktach. Tymczasem z punktu widzenia ogólnej metodologii nauk podstawa prawomocnosci twierdzeń naukowych jest to, ze mają one w jakimś sensie charakter empiryczny i opieraja się na twierdzeniach o faktach, a przez to podlegaja procedurom obiektywizujacym. Zdania wartosciujace nie poddaja się takiej procedurze, poniewaz sila rzeczy nie są sprowadzalne do czegoś innego niż one same. W tej sytuacji kluczowa jest odpowiedz na pytanie o to, co one wyrazaja, czyli jakie one mają znaczenie? W tym punkcie kluczowe są uwagi Marii Ossowskiej.

³⁰ Ibidem, ss. 41–44. Analizy tego argumentu dokonuje R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno...*, ss. 92–96.

³¹ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 47.

³² Ibidem, ss. 47–48.

Ossowska

Stanowisko Marii Ossowskiej jest unikalne. W swojej pracy badawczej podjęła szeroko zakrojone badania metaetyczne, których celem było między innymi wykrystalizowanie zagadnień przynależnych do dyscypliny, zwanej przez nią nauką o moralności. Znalazło to wyraz w książce *Podstawy nauki o moralności*, w której podjęła dogłębne badania metaetyczne, sama nie zajmując wyraźnego stanowiska.

W pracy tej analizy doczekał się między innymi spór o obiektywizm z subiektywizmem. W interpretacji Ossowskiej spór ten dotyczy przede wszystkim charakteru ocen: po pierwsze, czy oceny coś w ogóle znaczą; po drugie, co oceny znaczą?

Charakteryzując stanowiska subiektywistyczne, autorka wymienia sposoby interpretacji ocen:

- oceny nie są w ogóle zdaniem i nie znaczą nic, oceny są zdaniem psychologicznymi o własnych aktualnych doznaniach (subiektywizm prywatny, aktualny);
- oceny są wypowiedziami formułowanymi pod wpływem uczuć, nie mówią nic o przedmiocie;
- oceny mają charakter hybrydowy, to jest odnoszą się częściowo do uczuć podmiotu, a częściowo do przedmiotu³³.

W sporze o znaczenie danej wypowiedzi można podejmować trzy strategie argumentacyjne, które jednocześnie wyznaczają sposoby rozwiązania sporu między subiektywizmem i obiektywizmem, jak też typy argumentów, których poprawność można uznać za wiążącą. Pierwszą z nich będzie odwołanie do reguł rządzących językiem. Drugą będzie odwołanie się do tego, co ludzie myślą, gdy formułują swoje wypowiedzi. W trzeciej strategii bada się sposoby uzasadniania głoszonych twierdzeń. Zdaniem Ossowskiej poprawne argumenty subiektywistów przynależą do drugiej i trzeciej grupy³⁴.

Subiektywizm sformułowany w języku wartości jest stanowiskiem nieprecyzyjnym i wieloznacznym, a przez to trudnym do scharakteryzowania. Sformułowanie, że wartość jest zależna od kogoś, może oznaczać przynajmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, że wartościowanie jest zrelatywizowane do osoby. Jeżeli oceny są prawdziwe lub fałszywe, to pogląd taki podważałby zasadę sprzeczności. Ale strategie dyskusji z tym poglądem były przedstawiane wyżej, przy analizie stanowisk Twardowskiego i Tatarkiewicza. Po drugie, że wartości są nadawane przez podmiot i że rzeczy nie są takie same z siebie. Nie istnieją więc specyficzne własności „dobra” i „zła”. Tu znów pojawiają się trudności logiczne stanowisk. Oba ujęcia odwołują się do wcześniejszych ustaleń co do tego, co oceny znaczą. Wynika z tego, że kwestia znaczenia ocen jest zagadnieniem podstawowym, warunkującym dalszy tok wyводу. Z tego też powodu Ossowska interpretuje

³³ M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, ss. 89–98

³⁴ *Ibidem*, s. 99.

spór obiektywizmu i subiektywizmu jako spór o znaczenie ocen, a nie spór o naturę dobra i zła.

Argumenty w sporze subiektywizmu i obiektywizmu są w pewnym sensie symetryczne w tym sensie, że argumenty przeciw subiektywizmowi są jednocześnie argumentami na rzecz obiektywizmu. Stąd też Ossowska analizuje argumenty przeciw subiektywizmowi. Strategie te mają zupełnie inny charakter niż argumenty wysuwane przez Twardowskiego i Tatarkiewicza.

Po pierwsze, można argumentować przeciw subiektywizmowi, twierdząc, że skoro ludzie się kłócą o oceny, to widać można coś w tej dziedzinie ustalić, a to znaczy, że oceny nie odnoszą się tylko do naszych doznań. Argument ten wymierzony jest w drugie sformułowanie dotyczące oceny i dowodzi jednak tylko tego, że ludzie, kłócąc się o oceny, wierzą, że mówią o tym samym.

Po wtóre, ludzie, wypowiadając oceny, nie myślą o własnych czy cudzych doznaniach (trzecia wersja ocen), ale o przedmiocie, którego dotyczą ich wypowiedzi. Subiektywny znaczy tutaj tyle co psychologiczny, a obiektywny tyle co niepsychologiczny. Droga do rozstrzygnięcia, co ludzie myślą wypowiadając oceny, jest introspekcja. Jednakże obiektywiści nie podejmują tej drogi. W strategiach argumentacyjnych przeciw subiektywizmowi argumenty oparte są na innych twierdzeniach. Jest nim na przykład powoływanie się na negatywne konsekwencje poglądu, że mówiąc o ocenach ludzie mówią tylko o własnych doznaniach emocjonalnych. Inne podejście oddziela uczucia i oceny: można powiedzieć „nie lubię P” i „P jest dobry”. Argumenty te jednak ujawniają jedynie sprzeczność opinii na dany temat, która nie jest konkluzyjna. Jeszcze inna strategia argumentacyjna opierałaby się na analizie procesu oceniania (psychologia oceniania). Z kolei słuszność tej strategii zależy od ustaleń empirycznych. Jeśli ustalenia te byłyby prawdziwe, ich ważność przesądzałaby o poprawności stanowiska obiektywistycznego.

Przy trzecim argumente przechodzi się od znaczenia „subiektywny” do znaczenia „osobisty”, a obiektywny to „niezmienny wraz ze zmianą osoby”. Argument ten jest wymierzony w subiektywizm w drugim sformułowaniu, to jest wskazujący na zależność ocen od uczuć. Zależności takiej ma przeczyć zgodność co do niektórych ocen (uczuć). Obiektywista powiada przy tym, że rozbieżność w kwestii ocen/uczuć jest usuwalna i każda ocena jest potencjalnie powszechna. W ten sposób cały spór staje się sporem o to, czy możliwe jest porozumienie w razie rozbieżności ocen, a więc czy oceny bywają prawdziwe/falszywe. To zaś prowadzi do rozstrzygnięcia problemu uzasadnialności ocen.

Ostatni argument głosi, że jeśli oceny są subiektywne, to nie mogą być autorytatywne. Uzależnia to moc oceny od tego, co to znaczy autorytatywność – może ona oznaczać, że w prawdziwość tej oceny ktoś ufa albo też ufa w świadectwo osoby godnej zaufania co do prawdziwości tej oceny. Przy pierwszym znaczeniu tylko wiara w subiektywność ocen narusza ich prawomocność. Przy drugim autorytatywność nie ma nic wspólnego z subiektywnością bądź obiektywnością.

Zdaniem Ossowskiej są to najważniejsze argumenty wysuwane w polemice obiektywistów i subiektywistów. W jej ocenie obie strony sporu nie do końca

zdawały sobie sprawę, o co chodzi w tym sporze, a także jaka jest charakterystyka własnych stanowisk. W szczególności nie charakteryzowano, co to jest ocena. Jednakże najważniejszym argumentem za subiektywizmem był fakt, „że na terenie oceniania niczego nie można uzasadnić. Z tego, że dysputy nie doprowadziły do żadnych rozwiązań wnoszono, że toczą się one *de gustibus*”³⁵. W ten sposób cały spór przesuwa się na teren uzasadnialności ocen. Subiektywizm miałby stać na stanowisku, że są one nieuzasadnialne i pozbawione wartości logicznej, natomiast obiektywizm, że są one uzasadnialne i możliwe jest przypisanie im wartości logicznej.

Jeśli całe zagadnienie jest sporem o znaczenie ocen, to zagadnienie to można sprowadzić do pytania o to, co ludzie myślą wypowiadając oceny? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć, że mają na myśli różne rzeczy, ponieważ oceny nie są wypowiedziami jednego typu, lecz różnych typów. W ten sposób każda z interpretacji subiektywizmu ma częściowe potwierdzenie empiryczne³⁶. Nie jest więc tak, że argumenty subiektywizmu analizowane między innymi przez Twardowskiego i Tatariewiczza są całkowicie bezzasadne. Ossowska pokazuje, że teorie subiektywistyczne mogą stanowić dobrą podstawę do interpretacji wyników badań empirycznych, których przedmiotem jest znaczenie, jakie ocenom przypisują ludzie.

Po przeanalizowaniu wszystkich strategii argumentacyjnych w tym względzie Ossowska dochodzi do wniosku, że oceny są uzasadnialne immanentnie, to jest przez odwołanie do innych zdań wartościujących:

Oceny wyglądając z pozoru na zdania empiryczne nie uzasadniałyby się jak zdania empiryczne przez sprawdzanie, lecz przez dowodzenie. Trudno by przypisywać im w związku z tym prawidłowość rozumianą jako zgodność z rzeczywistością, można by tylko uważać je za prawdziwe, gdy dają się wywieść z przyjętych naczelnych założeń, tzn. uznawać je przy pomocy metod stosowanych w naukach apriorycznych³⁷.

W interpretacji Ossowskiej spór między subiektywizmem a obiektywizmem był sporem o konotację i denotację wyrażeń wartościujących. Przeanalizowane rozwiązania i argumenty obu stron doprowadziły ją do wniosku, że zagadnienie to znajduje odzwierciedlenie w pytaniu o możliwości uzasadniania ocen i poprawność strategii w tym względzie przyjmowanych. Jednakże kolejne analizy dowodzą, że poprawne argumenty w tym względzie mogą prowadzić tylko do tezy, że zdania wartościujące wspierają się na innych zdaniach wartościujących. W efekcie cały spór staje się nierozstrzygalny, ponieważ strony, dysponując nie do końca określonym pojęciem oceny lub wartości, sprowadzają je do czegoś, czym one nie są (uczucia, przyjemności, stanu podmiotu) itp.

Płynie z tego taki oto wniosek: „ktoś, kto pragnąłby »unaukować« etykę, winien by zatem budować ją *more geometrio*”³⁸. To samo zresztą zauważył Tatariewicz, analizując jedynie samą formę sylogizmu jako podstawy poprawnej

³⁵ Ibidem, s. 107.

³⁶ Ibidem, ss. 108–109.

³⁷ Ibidem, ss. 134–135.

³⁸ Ibidem, s. 134.

argumentacji. Jeśli wniosek ma mieć charakter wartościujący, to zdania wartościujące muszą się znaleźć w przesłankach rozumowania. Jeśli zaś tak jest, to etyka naukowa budowana w sposób poprawny może wychodzić od różnych przesłanek, które będą podstawą jej dalszych tez. Poprawność tych systemów byłaby zrelatywizowana do poprawności formalnej kolejnych tez wyprowadzonych na podstawie tej przesłanki. Podobnie jak to jest w geometrii, gdzie możliwe są różne systemy geometryczne w zależności od przyjętych przesłanek. Stanowisko obu stron byłoby więc w sensie metaetycznym częściowo słuszne. W ramach konkretnych systemów etycznych dominują kryteria, które wyprowadzane są z tez obiektywizmu, ale systemy te, z racji tego, że wychodzą z różnych przesłanek i są formułowane w odmiennych językach, są nieporównywalne i zrelatywizowane do swoich immanentnych kryteriów.

Komentując dociekania Ossowskiej, Joanna Dudek zauważyła, że spór obiektywizmu i subiektywizmu wiązano z kwestią uzasadnialności ocen w tym sensie, że ich uzasadnialność świadczyła na rzecz obiektywizmu, zaś nieuzasadnialność – subiektywizmu. Słuszność jednego ze stanowisk zależy tu będzie od poglądów na temat wartości logicznej ocen. W tym wypadku argumenty Twardowskiego i Tatarkiewicza wskazują na poprawność stanowiska obiektywistycznego. Sama Ossowska spór co do charakteru ocen uchyla, wykazując na to, że strony nie precyzują, czym jest ocena. Z kolei analizowane przez nią różne koncepcje ocen potwierdzają częściowo stanowiska obu stron.

Dodać przy tym trzeba, że zdaniem Dudek szeroka psychologiczna koncepcja oceny analizowana przez Ossowską przesądza spór na korzyść obiektywistów. Ponieważ oceny są wypowiedziami różnego typu, zawężenie ich charakteru tylko do funkcji ekspresywnej, jak to ma miejsce w poglądach subiektywistów, jest niemożliwe do utrzymania. Cały spór zaś nie ma znaczenia w przypadku charakterystyki oceny moralnej, ponieważ w przypadku problemu, czym jest ocena moralna i co wyraża, kluczowa jest kwestia uzasadnienia oceny moralnej. Tego zagadnienia spór ten zaś nie obejmuje³⁹.

Podsumowanie

Powyżej przedstawione analizy mają kilka wspólnych mianowników. Po pierwsze, prowadzone są przy wykorzystaniu metod analizy semiotycznej. Podstawowym zaś wynikiem tak przeprowadzonej analizy jest ujawnienie błędów leżących po stronie subiektywizmu. Z wyniku takiego w szczególności Kazimierz Twardowski oraz Władysław Tatarkiewicz wyciągają wniosek o prawdziwości lub też słuszności obiektywizmu aksjologicznego. Taki też wniosek płynie z analiz Ossowskiej, chociaż jej postawa metodologiczna zalecała przede wszystkim ostrożność w tego typu rozstrzygnięciach oraz bezstronność badacza,

³⁹ J. Dudek, *Problem unaukowania etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*, Zielona Góra 2012, ss. 143–146.

rozumianą jako postawa niezaangażowania po żadnej ze stron analizowanego sporu filozoficznego.

Drugim wspólnym rysem o charakterze metaetycznym i metaaksjologicznym jest postawa akceptacji dualizmu bytu i wartości. Wyrażenia wartościujące są niespowadzalne do wyrażen innego typu, na co wskazywali zarówno Twardowski, jak i Tatarkiewicz. Są one nadto dostępne w jakimś specyficznym typie poznania, to jest uchwytnie intuicyjnie. Subiektywizm jawić się tutaj może jako pogląd, który w jakiś sposób wiąże się z tą ich cechą. Skoro wartości dostępne są w jakimś podmiotowym akcie intuicyjnym i skoro w tej sferze nie ma zgody między ludźmi, a jednocześnie skoro nie są one sprowadzalne do wyrażen opisowych, to wydawało się, że mają podstawę tylko w podmiocie i niczym poza nim. Rodzi to oczywiście pytanie o status ontologiczny wartości i ich miejsce w ontycznej strukturze rzeczywistości. Od odpowiedzi na to pytanie Twardowski świadomie się uchylał, sygnalizując tylko niektóre rozwiązania, ale żadnego z nich wyczerpująco nie przedstawił⁴⁰. Z kolei koncepcję Tatarkiewicza charakteryzuje złożoność i subtelność przedstawianych rozróżnień. Na cechy te zwrócił uwagę Ryszard Wiśniewski w monografii poświęconej aksjologii Tatarkiewicza⁴¹.

Postawa metodologiczna Marii Ossowskiej zakładała postawę nieangażowania się po żadnej ze stron przedstawianego sporu. Stąd też ujawniając całą złożoność i trudności obu stanowisk, a także wykazując błędy metodologiczne obu stron sporu, nie przedstawiała rozwiązań pozytywnych, wskazując niekiedy na komplementarność subiektywizmu i obiektywizmu w kwestii interpretacji znaczenia i interpretacji zdań wartościujących.

Prace trójki autorów wyznaczają kolejne etapy dyskusji metaaksjologicznych w Polsce. Rozprawa Twardowskiego bardzo wyraźnie porządkowała spór między relatywizmem a stanowiskiem uznającym bezwzględny charakter sądów. Problem subiektywizmu jest w niej poruszony w związku z tym sporem. Twardowski zresztą nie uświadomił sobie, że tradycyjne łączenie subiektywizmu i relatywizmu jest niepoprawne, przez co jego argumentacja wprawdzie wykazuje, że wyrażenia o charakterze subiektywnym, takie jak „woń tego kwiatu jest przyjemna”, są prawdziwe bezwzględnie, ale nie rozwiązuje to problemu subiektywizmu oraz tego, jak wyrażenia subiektywne można zobiektywizować. W przypadku wyrażen wartościujących zagadnienie to jest istotne, ponieważ wiąże się z problemem prawomocności takich wyrażen. Problemu tego Twardowski nie wyjaśnia.

Tatarkiewicz w swojej rozprawie habilitacyjnej zagadnienia te rozważa znacznie gruntowniej. Przede wszystkim brał pod uwagę, że relatywizm i subiektywizm są powiązane tylko psychologicznie, lecz nie logicznie. Relatywizm przy tym nie potrzebuje dowodu, za to dowodu wymagają subiektywizm

⁴⁰ M. Zirk-Sadowski, *Problemy aksjologiczne w filozofii Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 3, ss. 271–273. Miejsce wartości w ontycznej strukturze rzeczywistości było przedmiotem analizy między innymi Zirk-Sadowskiego we wspomnianym artykule, a także w pracy R. Jadczaaka, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993, ss. 10–112.

⁴¹ R. Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno...*, ss. 47–123.

i obiektywizm. Poprawna argumentacja na rzecz subiektywizmu jest jednak niemożliwa. Dodatkowo o fałszywości tego poglądu przekonuje osobne rozumowanie. Stąd też wniosek, w którym obiektywizm zostaje uznany za jedyne poprawne stanowisko.

Z kolei stanowisko Ossowskiej wyraźnie dopełnia ten obraz. Prowadząc dociekania semiotyczne pokazuje ona, że stanowiska subiektywizmu i obiektywizmu mogą stanowić podstawę do interpretacji komplementarnych koncepcji znaczenia ocen. Wskazuje przy tym, że dla samego sporu istotne jest określenie, co oceny znaczą i co oznaczają. Ponieważ w tradycji tego sporu czyniono to rzadko, spór ten z braku definicji należy raczej unieważnić.

Zarówno Tatarkiewicz, jak i Ossowska zdawali sobie sprawę, że wartości nie dadzą się sprowadzić do czegoś, czym nie są, to jest do innych typów wyrażen. Tatarkiewicz uzasadniał to kształtem sylogizmu, którym można się posłużyć, by uzasadnić twierdzenia wartościujące i normatywne, zaś Ossowska strukturą uzasadnień wyrażen zawierających wartości. W przypadku Tatarkiewicza był to pewien argument na rzecz intuicyjnego charakteru wartości. Taki intuicjonizm jest wyraźnie obecny także w filozofii Twardowskiego.

Warto dodać, że Tatarkiewicz i Ossowska prowadzili swoje badania będąc pod dużym wpływem dociekań George'a Edwarda Moore'a. Na tę cechę analiz Tatarkiewicza zwracał uwagę Ryszard Wiśniewski⁴², a krytyka subiektywizmu prowadzona przez Tatarkiewicza jest do pewnego stopnia zbieżna z analogiczną krytyką prowadzoną przez Moore'a⁴³. Ossowska z kolei w początkach swojej pracy naukowej uzyskała stypendium na dwuletni pobyt w Wielkiej Brytanii, w trakcie którego uczestniczyła w seminarium prowadzonym przez Moore'a. Tatarkiewicz natomiast podzielał intuicjonizm Moore'a. Jak zwraca uwagę Dariusz Łukasiewicz, również Twardowskiemu pogląd ten był bliski⁴⁴.

Bibliografia

- Czeżowski T., *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Warszawa 1949.
- Dąmska I., *O niektórych koncepcjach metafizycznych w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, oprac. J. Perzanowski, Warszawa 1989, ss. 22–29.
- Dudek J., *Problem unaukowania etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*, Zielona Góra 2012.
- Jadczak R., *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993.
- Jadczak R., *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997.
- Kleszcz R., *Metoda i wartość. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 2013.
- Kopciuch L., *Krytyka relatywizmu etycznego w pismach Kazimierza Twardowskiego*, [w:] *Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 70. rocznicę śmierci Kazimierza Twardowskiego*, red. W. Słomski, Warszawa 2008, ss. 75–86.
- Kotarbiński T., *Kazimierz Twardowski*, [w:] idem, *Wybór pism*, t. II: *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1958, ss. 891–899.

⁴² Ibidem, s. 17.

⁴³ B. Przybył, *Percepcja wartości w etyce Moore'a*, „Etyka” 1998, nr 31, ss. 137–139.

⁴⁴ D. Łukasiewicz, *Kilka uwag do metaetycznych poglądów Kazimierza Twardowskiego*, „Etyka” 2004, nr 37, ss. 221–225.

- Kotarbiński T., *Maria Ossowska „Podstawy nauki o moralności”. Recenzja*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, ss. 492–494.
- Łukasiewicz D., *Kilka uwag do metaetycznych poglądów Kazimierza Twardowskiego*, „Etyka” 2004, nr 37, ss. 215–226.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994.
- Przybył B., *Percepcja wartości w etyce Moore’a*, „Etyka” 1998, nr 31, ss. 125–144.
- Rzepa T., *Zlekceważony fenomen w dziejach nauki polskiej – psychologiczna Szkoła Lwowska*, [w:] *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Pamięci Ryszarda Jadcza*, red. R. Wiśniewski, W. Tyburski, Toruń 1999, ss. 43–56.
- Smoczyński J., *Nota biograficzna*, [w:] M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994, ss. 479–486.
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, [w:] idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, ss. 17–61.
- Tatarkiewicz W., *Przyczynek do autobiografii*, [w:] T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Warszawa 2011, ss. 155–254.
- Twardowski K., *O czynnościach i wytworach*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, ss. 217–240.
- Twardowski K., *O tak zwanych prawdach względnych*, [w:] idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, ss. 314–336.
- Twardowski K., *Wykłady z etyki. O sceptycyzmie etycznym*, „Etyka” 1971, nr 9, ss. 173–222.
- Twardowski K., *Etyka*, Toruń 1994.
- Wiśniewski R., *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Bydgoszcz 2013.
- Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985.
- Zirk-Sadowski M., *Problemy aksjologiczne w filozofii Kazimierza Twardowskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 3, ss. 267–273.

O współczesnej etyce cnót – czy jest teorią etyczną?

Streszczenie

W niniejszym eseju zamierzam rozważyć postawione przez Roberta Loudena pytanie, czy etyka cnót jest teorią etyczną w ścisłym sensie? W pierwszej kolejności podaję techniczne rozumienie pojęcia „teorii etycznej”. Po drugie, wskazuję, jakie konsekwencje wynikają z przyjęcia, że dana koncepcja normatywna jest teorią etyczną. Po trzecie, przytaczam Rosalind Hursthouse oraz Julii Annas argumenty na rzecz tezy, że współczesna etyka cnót ma charakter antyteoretyczny. Po czwarte, dokonuję krytycznej analizy tych argumentów. Na koniec wskazuję, dlaczego pytanie Loudena jest filozoficznie interesujące.

Abstract

The aim of this essay is to ponder the question formulated by Robert Louden as to whether virtue ethics is, strictly speaking, an ethical theory. First, I explain the technical sense of ‘theory’ in ethics. Then I point out what consequences does the theoretic character have for a normative position. Thirdly, I quote the arguments by Rosalind Hursthouse and Julia Annas for the thesis that contemporary virtue ethics is anti-theoretic. In the fourth place, I analyse these arguments critically. Finally, I indicate why the Louden’s question is of philosophical interest.

Słowa kluczowe: (współczesna) etyka cnót, stanowisko antyteoretyczne w etyce, procedura decyzyjna, Julia Annas, Rosalind Hursthouse

Keywords: (contemporary) virtue ethics, anti-theory in ethics, decision procedure, Julia Annas, Rosalind Hursthouse

Celem niniejszego artykułu jest namysł nad pytaniem, które po raz pierwszy *explicite* zadał prawdopodobnie Robert Louden, a które brzmi: Czy etyka cnót jest teorią etyczną?¹ Cóż, etyka cnót jest pewną rozbudowaną koncepcją w ramach etyki normatywnej i w tym sensie niewątpliwie jest ona teorią etyczną. Niemniej jednak w literaturze filozoficznej wyrażenia „teoria etyczna” używa się niekiedy jako terminu technicznego o znacznie węższym znaczeniu. W takim sensie teorią etyczną jest wyłącznie koncepcja etyczna skonstruowana zgodnie z ideałami mającymi przyświecać naukom szczegółowym. Wielu współczesnych

¹ Chciałbym wyrazić swoją wdzięczność za wszystkie uwagi i komentarze, jakie pojawiły się w trakcie dyskusji. Podziękowania kieruję do Panów: Jacka Frydrycha, Michała Piekarza, Krzysztofa Sai oraz Jacka Ziobrowskiego – mając nadzieję, że nikogo nie pominąłem.

autorów zdaje się uważać – dając temu wyraz wprost lub jedynie sugerując *implicite* – że etyka cnót nie jest teorią w tym technicznym, wąskim sensie.

W niniejszym tekście chciałbym się zastanowić, czy etyka cnót rzeczywiście ma charakter antyteoretyczny. Po pierwsze (I), zamierzam wyjaśnić, co dokładnie będę tu rozumiał przez „teorię etyczną”. Po drugie (II), wskażę, jakie konsekwencje wynikają z przyjęcia, że dana koncepcja ma charakter teoretyczny. Po trzecie (III), zaprezentuję wybrane argumenty za twierdzeniem, że etyka cnót ma charakter antyteoretyczny. Po czwarte (IV), dokonam krytycznej analizy tych argumentów.

Nim jednak przystąpię do właściwych rozważań, chciałbym nadmienić, że w stosunku do mojego przedsięwzięcia można by sformułować zarzut o charakterze fundamentalnym. Mianowicie moje rozważania można uznać za trywialne, ponieważ odpowiedź na interesujące mnie pytanie zależy od tego, jakie przyjmę rozumienie pojęcia „teorii etycznej”. W pewnym sensie etyka cnót jest teorią etyczną, a w innym sensie nią nie jest – ale co z tego wynika? Otóż wydaje mi się, że odpowiedź na powyższe pytanie mimo wszystko nie jest banalna. A dlaczego tak jest, postaram się wytłumaczyć w ostatnim, piątym punkcie (V) niniejszego tekstu.

I. Czym jest teoria etyczna?

Terminem „teoria etyczna” określa się pewną postawę dotyczącą tego, czym jest etyka normatywna i w jaki sposób należy ją uprawiać. Zwolennicy podejścia teoretycznego – czyli teoretycy w etyce – uważają, że etyka powinna być uprawiana w sposób możliwie najbardziej odpowiadający bądź kanonom obowiązującym w naukach szczegółowych, bądź takim, które naszym zdaniem powinny obowiązywać. Mówiąc bardziej wprost: są oni zdania, że etyka powinna mieć charakter naukowy. Jeśli więc nauka szczegółowa jest w gruncie rzeczy zbiorem prawdziwych zdań (czy raczej sądów) opisujących jakąś sferę rzeczywistości², to również etyka będzie według teoretyków stanowić zbiór zdań. W przypadku etyki nie będą to jednak zdania o faktach, lecz tak zwane zdania deontyczne. Pomiedzy autorami brak zgody co do tego, jaka jest dokładna struktura zdania deontycznego, jednak dla naszych celów wystarczy powiedzieć, że cechą charakterystyczną każdego zdania deontycznego jest to, iż składa się na nie jeden z trzech operatorów deontycznych: „bycie moralnie obowiązkowym”, „bycie moralnie zakazanym” lub „bycie moralnie dozwolonym” (ewentualnie, zależnie od naszych przekonań etycznych, możemy dopuszczać jeszcze czwarty operator: „bycie moralnie ponadobowiązkowym”)³.

² Tak bowiem – mówiąc w skrócie – rozumiano naukę w środowisku XX-wiecznych filozofów analitycznych, a więc w środowisku, z którego wyłoniła się debata pomiędzy teoretykami i antyteoretykami w etyce.

³ Z. Ziemia, *Analityczna teoria obowiązku. Studium z logiki deontycznej*, Warszawa 1983.

Podsumowując: zdaniem teoretyków etyka jest w ostatecznej instancji zbiorem zdań deontycznych⁴. Zbiór ten powinien mieć określone cechy upodabniające go do teorii w naukach szczegółowych. To, które dokładnie cechy dana koncepcja etyczna powinna mieć, by być teorią, jest jednak do pewnego stopnia przedmiotem kontrowersji – poszczególni autorzy mogą się między sobą co do tego różnić. Przy rekonstruowaniu stanowiska teoretycznego w etyce stosunkowo najwięcej czerpię od Roberta Loudena, który jest autorem klasycznego tekstu na ten temat – *Virtue Ethics and Anti-theory*⁵.

Zdaniem teoretyków etyka przede wszystkim musi być (1) wewnętrznie spójna, to znaczy musi stanowić taki zbiór zdań, by żadne dwa należące do niej zdania nie pozostawały ze sobą w relacji logicznej sprzeczności. Po drugie, jako że etyka ma w pierwszej kolejności służyć celom praktycznym, bardzo ważne jest, by była ona, powiedzmy, poręczna. Abyśmy w ogóle mogli mieć z niej użytek, (2) musi się ona dać wyrazić w *skończonej* ilości zdań. Dana teoria etyczna może się składać z potencjalnie nieskończonej liczby zdań – ważne tylko, by wszystkie te zdania dało się wyprowadzić z jakiejś skończonej liczby zdań bardziej podstawowych⁶. Ważne są tu czynniki pragmatyczne: jeśli dwie teorie etyczne są równie atrakcyjne pod każdym innym względem, to wybierzemy tę z nich, na gruncie której (3) możemy wyróżnić stosunkowo mniej zdań podstawowych oraz w której zdania te są jak najprostsze i jak najbardziej jednoznaczne. Dalej, teorię etyczną cechuje również (4) formalizm, co się wiąże z dwiema rzeczami. Po pierwsze, zdania składające się na tę teorię dają się sformalizować – zatem w etyce nie ma miejsca na żadne elementy niedyskursywne⁷. Po drugie, pomiędzy tymi zdaniami zachodzą różne relacje logiczne – w szczególności (5) pomiędzy niektórymi zbiorami zdań teorii zachodzi relacja wynikania logicznego. Mówiąc inaczej, niektóre zdania deontyczne można wyprowadzić z innych, używając poprawnych reguł wnioskowania⁸. Co więcej, pełen⁹ zbiór zdań deontycznych, składający się na daną teorię etyczną, powinien być (6) kompletny. Co to znaczy? Znaczy to, że odwołując się wyłącznie do aksjomatów teorii, jesteśmy w stanie wyprowadzić zdania deontyczne na temat każdego możliwego działania w każdej możliwej sytuacji moralnej¹⁰. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, jeśli dysponujemy teorią etyczną, powinniśmy być w stanie w każdej sytuacji uzyskać od tej teorii odpowiedź na pytanie, co w danym przypadku jest naszym obowiązkiem moralnym, co wolno nam uczynić, a czego nie wolno.

⁴ Jest to pewne uproszczenie, ponieważ ściśle rzecz biorąc, prawdopodobnie nie udałoby się zbudować teorii etycznej, która składałaby się wyłącznie ze zdań deontycznych. Potrzeba również pewnej liczby zdań o faktach, jednak w dalszej części nie będę o nich wspominał *explicite*, ponieważ nie są one swoiste dla etyki jako teorii naukowej.

⁵ R. Louden, *Virtue Ethics and Anti-theory*, „Philosophia” 1990, Vol. 20, pp. 93–114.

⁶ Chciałbym wyrazić wdzięczność Panu doktorowi Jackowi Frydrychowi, który wskazał mi, że punkt (2) należy opatrzyć dodatkowym wyjaśnieniem.

⁷ R. Louden, *Virtue Ethics and Anti-theory*, p. 96.

⁸ Ibidem, pp. 95–97; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, pp. 7–8.

⁹ Przez „pełen” zbiór mam na myśli taki, w skład którego wchodzi nie tylko zdania podstawowe (aksjomaty), ale też wszystkie zdania, które z tych pierwszych da się poprawnie wyprowadzić.

¹⁰ R. Louden, *Virtue Ethics and Anti-theory*, p. 95.

Aby analogia z naukami szczegółowymi była mocniejsza, na etykę trzeba nałożyć (7) warunek prawdziwości: teoria etyczna – podobnie jak teoria naukowa – powinna być poprawna, przy czym pozostawiamy pewną swobodę co do tego, jak tę poprawność należy w tym przypadku rozumieć. Wreszcie teoria etyczna powinna mieć (8) moc eksplanacyjną oraz (9) predykcyjną. Teoria etyczna ma moc eksplanacyjną wówczas, gdy potrafimy uzasadnić przyjmowane na jej gruncie szczegółowe zdania deontyczne w oparciu o jej aksjomaty. Moc predykcyjna teorii etycznej przejawia się zaś w tym, że skonfrontowani z sytuacją, w której nie znaleźliśmy się nigdy wcześniej, na podstawie aksjomatów teorii potrafimy określić, które z dostępnych nam działań jest najwłaściwsze¹¹. Teorię etyczną cechują zatem następujące własności:

- (1) niesprzeczność
- (2) skończoność
- (3) prostota
- (4) formalizm
- (5) hierarchiczność
- (6) kompletność
- (7) prawdziwość
- (8) moc eksplanacyjna
- (9) moc predykcyjna.

II. Co teoria etyczna pociąga za sobą?

Warto zaznaczyć, że jeśli przyjmiemy, iż dana koncepcja etyczna ma charakter teoretyczny, a więc ma cechy (1–9), to wynikają z tego dalsze konsekwencje. Po pierwsze, jeśli założymy, że dana koncepcja etyczna jest (1) niesprzeczna oraz (6) kompletna, to wynika stąd, że na jej gruncie (A) nie mogą istnieć autentyczne dylematy moralne¹². Jeśli wszak jest ona kompletna, to – upraszczając nieco¹³ – w każdej sytuacji moralnej możemy powiedzieć, jakie działanie jest słuszne (ściślej: moralnie obowiązkowe). A skoro jest ona równocześnie niesprzeczna, to w każdej sytuacji będzie tylko *jedno* moralnie słuszne działanie.

Po drugie, jeśli założymy, że (3) całe bogactwo refleksji moralnej można zredukować do względnie niewielkiego i prostego zbioru zdań i to na dodatek takiego, który będzie można (4) sformalizować i wytyczyć związki logiczne – zwłaszcza (5) relację wynikania logicznego – pomiędzy jego elementami, to wynika stąd, że etykę można skodyfikować. Dlatego konsekwencją przyjęcia

¹¹ Ibidem, pp. 95–97; J. Annas, *The Morality of Happiness*, pp. 7–8.

¹² R. Louden, *Virtue Ethics and Anti-theory*, pp. 95–97.

¹³ Mówiąc to samo, tylko już nie w uproszczeniu: z warunku kompletności wynika, że dla każdej sytuacji moralnej można wyprowadzić (z aksjomatów teorii za pomocą poprawnych reguł wnioskowania) pewne zdanie deontyczne, którego operatorem będzie „bycie moralnie obowiązkowym”. Z warunku niesprzeczności wynika zaś, że dla żadnej sytuacji moralnej nie można w taki sposób wyprowadzić dwóch wzajemnie sprzecznych zdań deontycznych. Zatem: w każdej sytuacji moralnej jest dokładnie jedno słuszne rozwiązanie.

stanowiska teoretycznego w etyce jest (B) generalizm etyczny, inaczej etyka zasad. Zgodnie z pewną interpretacją generalizm etyczny jest stanowiskiem, na gruncie którego twierdzi się, że (poprawne) uzasadnienie sądów moralnych musi zawsze odwoływać się do ogólnych zasad etycznych¹⁴. Mówiąc inaczej, generaliści etyczni utrzymują, że można odkryć takie własności działania (dające się opisać w normatywnie neutralny sposób), które zawsze stanowią rację normatywną za albo przeciwko temu działaniu¹⁵. Zasady moralne są więc przy takim rozumieniu sądami, które zdają sprawę z tych zależności (np. „Umysłne wprowadzanie w błąd jest złe”, „Pomaganie ludziom w potrzebie jest dobre” itd.)¹⁶.

Po trzecie, połączenie (A) tezy o nieistnieniu dylematów moralnych oraz (B) generalizmu etycznego prowadzi do wniosku, że (C) teoria etyczna wyposaża nas w procedurę decyzyjną. Mówiąc obrazowo, jeśli nasza koncepcja etyczna faktycznie ma charakter teorii (w ścisłym sensie), to powinniśmy być w stanie spisać ją w formie podręcznika, na który składałyby się podstawowe zasady etyczne oraz reguły, pozwalające wyprowadzać z tych ogólnych zasad wnioski dotyczące konkretnych sytuacji moralnych. Zgodnie z ideą procedury decyzyjnej, z podręcznika takiego mogłaby korzystać każda osoba¹⁷, ważne tylko, by była kompetentnym użytkownikiem języka, w którym podręcznik został spisany. Niezależnie od jakichkolwiek innych kompetencji (lub ich braku) tej osoby, tak długo, jak długo stosowałaby ona poprawnie (w sensie poprawności formalnej) reguły wnioskowania przedstawione w tym podręczniku, zawsze otrzymywałaby poprawną odpowiedź – to znaczy w każdej sytuacji wiedziałaby, jak należy postąpić¹⁸.

Skoro zaś teoria etyczna pociąga za sobą (C) możliwość skodyfikowania takiej procedury decyzyjnej, to daje również (D) możliwość istnienia ekspertów moralnych¹⁹. Zastanówmy się: zgodnie z tym podejściem teorię etyczną można spisać w formie podręcznika, zaś o skuteczności w posługiwaniu się nim²⁰ decyduje sprawność czysto rachunkowa: umiejętność stosowania reguł wnioskowania.

¹⁴ U. Leibowitz, *Particularism in Aristotle's Nicomachean Ethics*, „Journal of Moral Philosophy” 2013, Vol. 10, pp. 124–125; J. Dancy, *Moral Particularism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>>, dostęp: 14.11.2015.

¹⁵ Vide zwłaszcza: P. Väyrynen, *Moral Particularism*, [w:] *Continuum Companion to Ethics*, ed. C. Miller, Londyn 2011, pp. 247–260; oraz na przykład J. Dancy, *Moral Particularism*.

¹⁶ Szerzej kwestie te omawiam w rozprawie *O zasadach moralnych i niebieskich skarpetkach* (w recenzji), paragraf I.

¹⁷ R. Loudon, *Virtue Ethics and Anti-theory*, p. 96 oraz na przykład J. Annas, *Being Virtuous and Doing the Right Thing*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 2004, Vol. 78, No 2, p. 63.

¹⁸ J. Annas, *Being Virtuous...*, pp. 62–63; vide również uwagi R. Loudena na temat „abstrakcyjności” (*abstraction*) teorii etycznej, idem, *Virtue Ethics and Anti-theory*, s. 97; R. Hursthouse, *Normative Virtue Ethics*, [w:] *How Should One Live? Essays on the Virtues*, ed. R. Crisp, Oxford 1998, pp. 31–32.

¹⁹ R. Loudon, *Virtue Ethics and Anti-theory*, p. 98.

²⁰ Należy w tym miejscu podkreślić, że przez sprawne czy dobre posługiwanie się procedurą decyzyjną teorii etycznej rozumie się dochodzenie do poprawnych wniosków odnośnie do tego, co należy uczynić – a niekoniecznie również stosowanie się do tych wniosków.

Wiemy jednak, że ludzie różnią się między sobą pod tym względem: jedni są lepszymi matematykami, inni zaś gorszymi, jednym łatwiej przychodzi nauczanie się dedukcji naturalnej, innym trudniej. Zatem powinno być również tak, że niektórzy będą sprawniej posługiwać się swoim „moralnym podręcznikiem”, zaś inni będą popełniać więcej błędów. Tych pierwszych nazwiemy ekspertami moralnymi.

III. Z jakich przyczyn współczesna etyka cnót jest antyteorią?

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Jeśli dana koncepcja etyczna jest teorią w ścisłym sensie, to cechuje ją każda z własności wymienionych w punktach (1–9). Wszystkie te własności razem stanowią więc warunek wystarczający do przypisania koncepcji charakteru teoretycznego. Natomiast każda z nich z osobna stanowi warunek konieczny²¹. Z posiadania własności (1–9) wynikają zaś konsekwencje opisane w punktach (A–D). Kolejny krok polega na wykorzystaniu argumentu *reductio ad absurdum*. Argument ten opiera się na prawie *modus tollens*, zgodnie z którym jeśli z przyjęcia jakiegoś sądu *p* wynikają niepożądane konsekwencje *q*, daje nam to wystarczające racje do odrzucenia samego *p*. Dlaczego jest to ważne? Otóż jeśli okaże się, że konsekwencje charakteru teoretycznego są z jakichś powodów nie do zaakceptowania na gruncie współczesnej etyki cnót, będziemy tym samym musieli uznać, że współczesna etyka cnót nie jest teorią etyczną. Przyjrzyjmy się zatem jeszcze raz, co teoria etyczna pociąga za sobą:

- (A) Nieistnienie (autentycznych) dylematów moralnych
- (B) Generalizm etyczny (etyka zasad)
- (C) Procedura decyzyjna
- (D) Eksperci moralni.

Autorzy, którzy argumentują, że etyka cnót nie ma charakteru teoretycznego, podważają przeważnie albo (B), albo (C)²². Ponieważ wyczerpujące przedstawienie obu tych kwestii znacząco wykroczyłoby poza objętość niniejszego tekstu, skoncentruję się wyłącznie na wybranych argumentach, mających dowiedzieć, że etyka cnót nie jest w stanie wyłonić z siebie procedury decyzyjnej (C). Przedstawię mianowicie argumenty autorstwa Rosalind Hursthouse oraz Julii Annas.

²¹ W trakcie dyskusji Pan dr Jacek Ziobrowski argumentował, że daną koncepcję możemy uznać za teorię etyczną, nawet jeśli nie ma ona dokładnie wszystkich cech (1–9), a więc – że cechy te nie stanowią warunków koniecznych do przypisania charakteru teoretycznego. Jestem skłonny zgodzić się z tym argumentem. Przy czym powiedziałbym, że dana koncepcja może być teorią w silniejszym lub słabszym sensie – że, jakkolwiek niezgrabnie to brzmi, „teoretyczność” teorii etycznej jest w pewnych granicach stopniowalna. Cechy (1–9) stanowią zaś warunki konieczne do przypisania charakteru teoretycznego o sile wystarczającej, by pojęcie „teorii etycznej” było filozoficznie interesujące (vide paragraf V).

²² Vide: R. Loudon, *Virtue Ethics and Anti-theory*, p. 107–109; oraz uwagi w: R. Hursthouse, *Normative Virtue Ethics*, pp. 28–36; a także K. Stohr, *Contemporary Virtue Ethics*, „Philosophy Compass” 2006, Vol. 1, p. 25.

1. Rosalind Hursthouse: Mały moralny geniusz (*moral whiz-kid*)

Hursthouse swoje rozważania na ten temat rozpoczyna od uwagi, że jeśli założymy, iż z danej teorii normatywnej²³ możemy wyekstrahować procedurę decyzyjną, to wynika stąd nie tylko istnienie ekspertów moralnych, ale coś jeszcze. Ponownie pomocne może być porównanie takiej procedury decyzyjnej do podręcznika logiki lub matematyki. Niewątpliwie niektórzy z nas zdają się mieć większe zdolności rachunkowe niż inni. Hursthouse zwraca zaś uwagę na to, że niekiedy posiadaczami takich zdolności są małe dzieci, młodzi matematyczni geniusze (*whiz-kids*). Skoro zaś istnieją młodzi matematyczni geniusze (dzieci, które potrafią rozwiązać bardzo trudne zadania matematyczne), zaś myślenie moralne w ramach teorii etycznej, podobnie jak matematyka, opiera się na zdolności wyprowadzania jednych zdań z innych przy użyciu reguł wnioskowania – w takim razie powinni również istnieć młodzi geniusze moralni, to jest dzieci potrafiące rozwiązywać bardzo trudne problemy moralne²⁴.

Zastanówmy się, co istnienie takich młodych geniuszy moralnych znaczy dla etyki cnót? Jeśli w ogóle możemy znaleźć w etyce cnót miejsce dla pojęcia „eksperta moralnego”, to chyba tylko jako synonimu osoby bardzo cnotliwej. Ów „ekspercki” charakter człowieka cnotliwego polega bodaj na tym, że inne, mniej cnotliwe osoby mogą zwrócić się do niego z prośbą o radę, gdy znajdują się w jakiejś trudnej sytuacji moralnej. Gdyby zaś niektórymi spośród owych ekspertów byli mali moralni geniusze, wynikałoby stąd, że gdybym sam nie był zbyt cnotliwym człowiekiem, ale jednak pragnąłbym postępować moralnie przyzwoicie, to w trudnych sytuacjach życiowych mógłbym udać się do takiego dziecka i prosić je o radę.

Otóż dla Hursthouse jest zupełnym absurdem, by w trudnych sytuacjach moralnych radzić się dzieci, nieważne jak bardzo bystrych. Podobnie zdawał się myśleć Arystoteles, który wyraźnie zaznaczał, że jego wykłady z etyki są skierowane do ludzi dojrzałych²⁵. Hursthouse zgadza się z Arystotelesem, że osoba cnotliwa – prócz różnorodnych innych cech – musi mieć życiowe doświadczenie oraz coś, co moglibyśmy nazwać „zyciową mądrością” (w odróżnieniu od biegłości w używaniu formalnych reguł wnioskowania). Filozofka dodaje do tego, że dzieci są naiwne, wobec czego nawet pomimo ich najlepszych chęci oraz najlepszej znajomości zasad moralnych itd., mogą zostać zmanipulowane do niemoralnego działania²⁶.

²³ Chciałbym zaznaczyć, że terminu „teoria normatywna” nie używam jako synonimu „teorii etycznej”. Teorią normatywną jest dla mnie każda koncepcja w ramach etyki normatywnej – niezależnie od tego, czy koncepcja ta jest teorią etyczną (to jest spełnia warunki (1–9)), czy nie.

²⁴ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999, zwłaszcza I.2; eadem, *Normative Virtue Ethics*, pp. 29–30; również J. Annas, *Being Virtuous...*, p. 64.

²⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2008, 1095a3–6, 1142a, ss. 16–20.

²⁶ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, I.2; eadem, *Normative Virtue Ethics*, pp. 29–30; J. Annas, *Being Virtuous...*, p. 64.

2. Rosalind Hursthouse: Odrażający autorytet moralny

Kolejny problem, na jaki wskazuje Hursthouse, jest następujący: procedura decyzyjna zamazuje związek między myśleniem moralnym i działaniem. Na gruncie teorii etycznej myślenie moralne ma charakter czysto rachunkowy. Jeśli dobrze posługują się regułami wnioskowania oraz wychodzą od poprawnych przesłanek (zasad etycznych), dochodzą do poprawnych wniosków – ale proces ten jest zupełnie niezależny od mojej szeroko pojętej wrażliwości moralnej, w szczególności motywacji²⁷.

Jeśli etykę cnót można by spisać w formie procedury decyzyjnej, to mogłaby istnieć osoba, która w każdej sytuacji wiedziałaby, jakie działanie jest cnotliwe (a tym samym słuszne)²⁸, a mimo to działałaby w odmienny (niecny) sposób²⁹. Osobę taką cechowałaby – używając znanego terminu autorstwa Michaela Stockera – moralna schizofrenia, a więc rozdźwięk między własną koncepcją dobra a motywacją, czyli w konsekwencji – między własnymi przekonaniami moralnymi a działaniem. Etyka cnót miała między innymi stanowić ucieczkę przed moralną schizofrenią, na którą zdaniem Stockera cierpiały teorie normatywne dominujące w pierwszej połowie XX wieku³⁰. Jeśli więc procedura decyzyjna implikuje schizofrenię moralną, to na mocy *reductio ad absurdum* należy odrzucić procedurę decyzyjną. Myślenie moralne musi być wobec tego w istotny sposób związane z wrażliwością moralną. Innymi słowy, to, co jest u osoby godnej podziwu odpowiedzialne za podejmowanie decyzji – to jest jej cnoty – musi być tym samym, z czego wypływa jej namysł moralny. Osoba niecnotliwa nie może mieć właściwego rozeznania na temat tego, co należy uczynić w danej sytuacji³¹. Żaden „podręcznik moralności” nie wystarczy komuś, kto nie będzie miał odpowiedniej wrażliwości, mądrości, a przede wszystkim cnót.

3. Julia Annas: Infantylność

Annas swoją krytykę procedury decyzyjnej rozpoczyna od przytoczenia przedstawionych powyżej argumentów Hursthouse, po czym stwierdza, że choć argumenty te są przekonujące, to można znaleźć jeszcze silniejsze. Po pierwsze, Annas proponuje, byśmy wyobrazili sobie osobę, która za każdym razem, kiedy

²⁷ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, I.2; R. Loudon, *Virtue Ethics and Anti-theory*, p. 97.

²⁸ Hursthouse formułuje następującą definicję „moralnej słuszności” działania: w danej sytuacji moralnej słuszne jest takie działanie, które w tej sytuacji podjęłaby prawdziwie cnotliwa osoba. Dlatego tak długo, jak długo mowa o stanowisku Hursthouse, można powiedzieć, że każde działanie cnotliwe jest tym samym słuszne. Należy jednak zaznaczyć, że nie wszyscy etycy cnót podzielają ten pogląd. Vide: eadem, *On Virtue Ethics*, I.1; eadem, *Normative Virtue Ethics*, ss. 22–24; eadem, *Virtue Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed E. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>>, dostęp: 14.11.2015.

²⁹ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, I.2; J. Annas, *Being Virtuous...*, p. 64.

³⁰ M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Moral Theories*, „The Journal of Philosophy” 1976, Vol. 73, No 14, pp. 453–466.

³¹ J. Annas, *Being Virtuous...*, pp. 64–66.

ma podjąć jakąś decyzję w swoim życiu, zwraca się do swojej mamy z pytaniem, co zrobić. Następnie filozofka prosi nas, byśmy odpowiedzieli sobie, co myślimy o takiej osobie. Wreszcie, wyobraźmy sobie, że w powyższym przykładzie zmieniamy mamę na procedurę decyzyjną spisana w formie podręcznika. Otóż to, co Annas chce tu powiedzieć, to to że uciekanie się do procedury decyzyjnej nie jest ani trochę mniej niedojrzałe niż pytanie mamy³².

Annas zgadza się z Hursthouse, że myślenia moralnego nie należy traktować jako niezależnego od psychologicznych cech osoby, która tego namysłu dokonuje – a więc jej pragnień, przekonań, uczuć itd. Teza Annas (oraz Hursthouse, bowiem stanowiska obu filozofek są w tej kwestii zgodne) jest następująca: *dojrzałe* myślenie moralne wypływa z charakteru moralnego. To, w jaki sposób patrzę na moralnie relewantne zdarzenia dookoła mnie, jakie mam przekonania moralne, jakie ideały mi przyświecają – wszystko to zależy od tego, jakim jestem człowiekiem. Albo inaczej: to, jaki mam charakter i to, jak patrzę na kwestie moralne, jest ze sobą ściśle powiązane³³. Używając poręcznej terminologii, moglibyśmy powiedzieć, że zdaniem przytoczonych autorek myślenie moralne powinno mieć charakter internalistyczny, a nie eksternalistyczny³⁴; jego treść oraz przebieg są zależne od wewnętrznych stanów podmiotu, który go dokonuje. Eksternalizm w myśleniu moralnym cechuje wyłącznie ludzi moralnie niedojrzałych.

4. Julia Annas: Niesamodzielnosc

Internalistyczny charakter myślenia moralnego ujawnia jeszcze wyraźniej drugi argument Annas. Autorka zadaje następujące pytanie. Załóżmy, że teoretycy w etyce mają rację i teorię normatywną rzeczywiście można przełożyć na jakiś „podręcznik moralności”. Wyobraźmy sobie dalej, że ktoś dokonuje namysłu zgodnie z tym podręcznikiem, dochodzi na tej podstawie do wniosku na temat tego, jakie działanie jest w danej sytuacji właściwe oraz postępuje właśnie w taki sposób. A co w sytuacji, gdyby to działanie okazało się moralnie niesłuszne? Na gruncie stanowiska teoretycznego istnieją dwa możliwe wyjaśnienia: albo osoba w przykładzie źle zastosowała przedstawione w podręczniku reguły wnioskowania, albo korzystała ze złego podręcznika. Annas zwraca uwagę na to, że jeśli jakaś osoba podejmie złą decyzję moralną w oparciu o procedurę

³² Ibidem.

³³ Kwestia ta jest podkreślana przez bardzo wielu autorów, vide: J. Annas, *Being Virtuous...*, zwłaszcza pp. 70–71; eadem, *The Morality of Happiness*, I.1.2–I.1.4; R. Audi, *Acting from Virtue*, „Mind” 1995, Vol. 104, No 414, pp. 449–471; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, III; R. Kamtekar, *Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character*, „Ethics” 2004, Vol. 114, pp. 479–484; K. Kristjánsson, *An Aristotelian Critique of Situationism*, „Philosophy” 2008, Vol. 83, No 323, pp. 68–71; R. Roberts, *Virtues and Rules*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1991, Vol. 51, No 2, zwłaszcza pp. 328–329. Vide również opracowanie: N. Szutta, *Współczesna etyka cnót*, Gdańsk 2007.

³⁴ Przy czym sama Annas (ani Hursthouse) nie używa tych terminów w tym kontekście.

decyzyjną, to nigdy nie możemy powiedzieć, że decyzja ta źle świadczy o samej tej osobie *jako moralnym podmiocie działającym*³⁵.

Warto w tym miejscu poczynić dwa wyjaśnienia. Po pierwsze, należy zaznaczyć, że argument Annas stosuje się wyłącznie do takich sytuacji, kiedy decyzja danej osoby jest zgodna z tym, co wywnioskowała ona na podstawie procedury decyzyjnej. Jeśli na przykład dana osoba na podstawie procedury decyzyjnej doszła do wniosku, że należy postąpić w jakiś określony sposób, a jednak zdecydowała się uczynić coś radykalnie innego – wówczas ta decyzja, owszem, może powiedzieć nam coś na temat charakteru moralnego tej osoby. Annas tego nie neguje.

Po drugie, nawet na gruncie teorii etycznej zła decyzja może świadczyć o danej osobie – ale może ona świadczyć wyłącznie o jej umiejętności stosowania formalnych reguł wnioskowania, a nie o jej charakterze moralnym. Nieumiejętność stosowania reguł wnioskowania prawdopodobnie jest jakąś wadą, ale na pewno nie wadą *etyczną*. Podsumowując, Annas dowodzi, że jeśli etyka cnót ma charakter teoretyczny, to trzeba się zgodzić, że nie zachodzi na jej gruncie żaden bezpośredni związek między jakimś myśleniem moralnym a jego charakterem moralnym, wrażliwością moralną itp. Moje decyzje moralne nie są wówczas tak naprawdę *moje*, tzn. nie wypływają z tego, kim jestem jako osoba. Ponownie: teoria etyczna wymaga eksternalistycznego pojęcia „myślenia moralnego”. Jeśli zaś – podobnie jak Annas – chcemy rozumieć myślenie moralne internalistycznie, to musimy twierdzić, że etyka cnót ma charakter antyteoretyczny.

Reasumowując, Hursthouse podaje argumenty, mające na celu dowieść, że etyka cnót *nie może* mieć charakteru teoretycznego, ponieważ gdyby go miała, to zachodziłyby zjawiska, o których wiemy, że nie zachodzą: istnieliby mali moralni geniusze oraz osoby, które miałyby ogromną mądrość moralną, a jednak byłyby nikczemne. Annas przyjmuje zaś nieco inną strategię argumentacji. Z jej wyводу wynika, że *gdyby* istniała etyka cnót o charakterze teoretycznym, to musiałaby ona (ta teoria) zakładać eksternalistyczne rozumienie myślenia moralnego. Takie eksternalistyczne ujęcie jest jednak zdaniem Annas dalece niezadowolające. Jeśli chcemy je porzucić, to musimy również zrezygnować z teoretycznego charakteru etyki cnót. Inaczej mówiąc, Annas dowodzi, że nawet jeśli etyka cnót może być teorią, to *nie powinna* nią być.

IV. Czy powyższe argumenty są przekonujące?

Uważam, że każdy z powyższych argumentów – choć niewątpliwie intelektualnie stymulujący i jak najbardziej zasadny – może budzić różnorodne wątpliwości; przeciwko każdemu z nich możemy sformułować jakieś kontrargumenty. Jednak ponieważ rozwinięcie wszystkich tych kontrargumentów wykroczyłoby poza objętość niniejszego tekstu, zamiast tego podam tylko jeden fundamentalny zarzut wobec wywodów obu autorek. Otóż wydaje mi się, że sposób,

³⁵ J. Annas, *Being Virtuous...*, p. 65.

w jaki Hursthouse oraz Annas rozumieją samo pojęcie „procedury decyzyjnej”, jest wprawdzie adekwatny w odniesieniu do teorii konsekwencjalistycznych, ale zupełnie nie pasuje do etyki cnót. Nie należy zapominać, że sens procedury decyzyjnej jest między innymi taki, iż ma nam ona powiedzieć, jakie działanie jest w danej sytuacji słuszne moralnie. Jednakże kryterium słuszności działania jest na gruncie etyki cnót inne niż na gruncie teorii konsekwencjalistycznych, także i procedura decyzyjna powinna być odmienna.

Co więc uznaje się na gruncie etyki cnót za kryterium słusznego działania? Nie ma w tej kwestii pełnej zgody pomiędzy poszczególnymi autorami, ale istnieją pewne twierdzenia, które budzą względnie niewiele kontrowersji. Przede wszystkim: moralna wartość działania nie jest zdeterminowana w pełni przez własności samego działania – zależy ona również od własności podmiotu działającego oraz relacji pomiędzy podmiotem a jego działaniem. Na przykład na gruncie etyki cnót uważa się, że jest różnica pomiędzy powstrzymaniem się przed skłamaniem ze strachu przed konsekwencjami a powiedzeniem prawdy wypływającym z czyjegós głębokiego przekonania, że należy mówić prawdę. Powiedzmy to jeszcze inaczej: cnotliwa osoba to nie taka, która po prostu działa w odpowiedni sposób, ale taka której działanie wypływa z jej charakteru, przekonañ moralnych, postaw, motywacji itd.

Widzimy przy tym, że nieprawdą jest, iż etyki cnót nie da się wyrazić w języku nakazów i zakazów moralnych. Etyka cnót może formułować zakazy i nakazy w odniesieniu do działań (na przykład nakaz mówienia prawdy, jak powyżej), natomiast te nakazy i zakazy nie wyczerpują wymogów cnót. Wynikiem zastosowania na gruncie etyki cnót procedury decyzyjnej powinno być nie pojedyncze zdanie głoszące „Zrób to i to”³⁶, lecz raczej koniunkcja zdań takich, jak:

- (i) Powiedz prawdę
- (ii) Pragnij powiedzieć prawdę
- (iii) Bądź przekonany, że należy mówić prawdę
- (iv) Ceń prawdomówność
- (v) Niech twoje działanie wypływa z (ii–iv)
- (vi) I tak dalej³⁷.

Pełna lista zdań, zdających sprawę z tego, czego dana cnota wymaga w danej sytuacji moralnej, jest prawdopodobnie w każdym przypadku niezwykle długa. Dlatego wygodniej jest użyć swego rodzaju skrótu myślowego i powiedzieć, że cnota wymaga wzięcia sobie do serca pewnego ideału. (Na przykład zamiast mówić, że kogoś w danej sytuacji powinno cechować (i–vi), możemy dla uproszczenia powiedzieć, że powinien się on kierować szczerością.) Immanuel Kant używał pojęcia „obowiązku cnoty”, przez co rozumiał nakaz przyjęcia czy zinternalizowania określonej maksymy³⁸. Jeśli do tego Kantowskiego

³⁶ Zdanie „Zrób to i to” jest skrótem myślowym, użytym dla uproszczenia. Gwoli ścisłości należałoby powiedzieć „Masz obowiązek moralny zrobić to i to”. Uwaga ta dotyczy również zdań (i–vi).

³⁷ Wydaje się, że tak samo myśli Robert Roberts, *Virtues and Rules*, zwłaszcza pp. 332–334 oraz 342–343.

³⁸ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005, IV.

rozumienia dodamy warunek, że maksyma musi zawierać – używając pojęcia Bernarda Williama – „gęste pojęcie” (*thick concept*), a więc takie, które łączy w sobie elementy deskryptywne i preskryptywne (na przykład: „tchórzliwość”, „życzliwość”, „gościnność” itd.), to wówczas możemy powiedzieć, że przedmiotem zdania będącego wynikiem zastosowania w etyce cnót procedury decyzyjnej jest właśnie obowiązek cnoty.

Takie rozumienie procedury decyzyjnej jest odporne na zarzuty, które formułują Hursthouse oraz Annas. Przypomnijmy, że argumenty Annas wypływały z jej sprzeciwu wobec eksternalistycznego pojmowania myślenia moralnego. Jednakże powyższa koncepcja procedury decyzyjnej jest pewną wersją stanowiska internalistycznego, ponieważ już sam obowiązek cnoty zawiera w sobie zarówno nakaz określonego działania, jak i posiadania odpowiednich przekonań, postaw, motywacji itd. oraz tego, by owo działanie *wypływało* z charakteru moralnego. Tak rozumiana procedura decyzyjna nie oddziela myślenia moralnego od charakteru moralnego. Dlatego jest ona zabezpieczona przed oboma argumentami Annas.

Wydaje mi się, że również Hursthouse nie uznałaby takiej procedury decyzyjnej za niezgodną z etyką cnót. Wszak sama filozofka twierdzi, że działanie słuszne to takie, które wykonałaby osoba cnotliwa³⁹. W takim razie jeśli pojęcie „słuszności” jest sensowne, to postępowanie osoby cnotliwej musi być możliwe do zrozumienia, a więc i do opisania. Ponadto, wydaje się rozsądne założyć, że ludzie cnotliwi nie działają pod wpływem kaprysu, ale podejmują decyzje na podstawie jakichś wiążących racji.

Wyobraźmy sobie, że na Ziemię przybywa ekspedycja z Marsa mająca na celu zrealizowanie filmu przyrodniczego, przedstawiającego występujące tu formy życia. Wyobraźmy sobie dalej, że z jakichś powodów szczególne zainteresowanie marsjańskich badaczy budzi pewna osobliwa grupa istot, mianowicie – mówiąc językiem Ziemi – ludzie cnotliwi. Marsjanie bacznie przyglądają się zachowaniu ludzi cnotliwych i skrupulatnie spisują wszystkie obserwacje. Badacze okazują się też znakomitymi psychologami, na podstawie obserwacji terenowych oraz pomysłowych eksperymentów potrafią dość adekwatnie zrekonstruować procesy psychiczne osób cnotliwych. Temat ten staje się tak popularny, że na Marsie powstaje kilkanaście znakomitych doktoratów o ludziach cnotliwych. Prace te zdają sprawę z tego, jak ludzie cnotliwi zachowują się w określonych sytuacjach, jak myślą i czują, na jakiej podstawie podejmują decyzje itd. Można też przypuścić, że badacze podjęliby próby uogólnienia zdobytych informacji i zrekonstruowania na ich podstawie jakichś bardziej ogólnych prawideł kierujących namysłem moralnym u ludzi cnotliwych.

Otóż przedstawiona w tych marsjańskich pracach teoria *de facto* byłaby procedurą decyzyjną. Czy znaczy to jednak, że osoba, która by ją przeczytała i starała się jak najwierniej jej przestrzegać, stałaby się tym samym cnotliwa? Niekoniecznie. Przestrzeganie takiej procedury polega nie tylko na odpowiednim działaniu, ale też na przykład na posiadaniu właściwej motywacji – a to drugie

³⁹ Vide: przypis 28.

nie jest takie proste do wykonania w praktyce. Nie mogę po prostu powiedzieć sobie: „Od dzisiaj będę szczodry”. Na gruncie etyki cnót procedura decyzyjna wymagałaby między innymi tego, by nasze działania wypływały z naszego charakteru moralnego, ten zaś nielatwo jest ukształtować. Tłumaczy to również, dlaczego Arystoteles podkreśla, jak ważne jest doświadczenie życiowe.

Ale co z przypadkiem małego moralnego geniusza czy odrażającego autorytetu moralnego? Zauważmy, że przestrzeganie procedury decyzyjnej może znaczyć dwie rzeczy. Po pierwsze, może być tak, że podejmując decyzję faktycznie zaglądam do podręcznika i krok po kroku robię to, co jest tam napisane. Po drugie, może być tak, że dokonując namysłu nie myślę świadomie o podręczniku, natomiast moje postępowanie podpada pod opis zawarty w podręczniku. Otóż zarówno mały moralny geniusz, jak i odrażający autorytet moralny może przestrzegać procedury decyzyjnej tylko w pierwszym sensie; jeśli przeczytałby taki „podręcznik do etyki cnót”, mógłby prawdopodobnie wskazać, jakie działanie jest w danej sytuacji cnotliwe. Miałby on pewną wiedzę propozycjonalną (dotyczącą obowiązku cnoty), lecz wiedza ta niewiele by dla niego znaczyła. Jednak nawet gdyby postąpił zgodnie z tą wiedzą, jego działanie nie byłoby prawdziwie cnotliwe, a jedynie *symulowałoby* cnotliwość. To zaś nie prowadzi do żadnego paradoksu: nawet psychopaci potrafią symulować cnotliwość.

Po co więc w ogóle procedura decyzyjna? Istnieją dwa powody: jeden praktyczny, jeden teoretyczny. Po pierwsze, symulowanie cnoty jest pierwszym krokiem w uczeniu się jej, dlatego procedura decyzyjna może się przydać ludziom, którzy dopiero kształtują swój charakter moralny. Po drugie, jeśli moje powyższe rozumowanie jest poprawne, to niemożliwość zrekonstruowania takiej procedury musiałaby implikować, że działanie ludzi cnotliwych jest w istocie przypadkowe. Jeśli ludzie cnotliwi dokonują namysłu moralnego na podstawie racji, to racje te można poznać, a więc można je też opisać.

V. Dlaczego to ma znaczenie?

Czy jednak warto spierać się o to, czym jest teoria etyczna, jakie są jej warunki konieczne, wystarczające i czy etyka cnót spełnia te warunki? W pewnym sensie nie, a w pewnym – tak. Sądzę, że warto przytoczyć w tym miejscu słowa Johna Hackera-Wrighta. Filozof ten, zastanawiając się nad odmiennym zagadnieniem, stwierdza: „[...] to, jak filozofowie moralności dzielą swój teren, samo jest kwestią moralną”⁴⁰. Sądzę, że chce on przez to powiedzieć rzecz następującą: w przypadku teorii normatywnej metodologia nie jest czymś całkowicie neutralnym. To, jak zbudujemy etykę, może mieć wpływ również na normatywną część naszej koncepcji.

Jeśli potraktujemy „teorię etyczną” jako po prostu pewną nazwę, to nie warto się spierać o jej znaczenie. Należy jednak pamiętać, że spór między teoretykami

⁴⁰ J. Hacker-Wright, *Virtue Ethics without Right Action: Anscombe, Foot, and Contemporary Virtue Ethics*, „Journal of Value Inquiry” 2010, Vol. 44, p. 223.

i anty-teoretykami w etyce jest sporem o to, czym teoria normatywna *powinna* być. W niniejszym tekście skupiłem się na tej części sporu, w której debatuje się nad tym, czy etyka cnót może oraz powinna dać się przedstawić w formie procedury decyzyjnej. Argumentowałem, że jeśli działanie osób cnotliwych ma być nieprzypadkowe, to musi istnieć procedura decyzyjna, która opisuje pravidła rządzące ich namysłem moralnym. Staralem się również wstępnie zarysować to, jaki kształt powinna przyjąć taka procedura decyzyjna oraz pokazać, że tak skonstruowana jest odporna na zarzuty sformułowane przez Hursthouse oraz Annas. Czy zatem współczesna etyka cnót jest *teorią* etyczną w filozoficznie interesującym sensie? Jeśli mój wywód jest poprawny, mamy poważne powody, by sądzić, że tak.

Bibliografia

- Annas J., *The Morality of Happiness*, Oxford 1993.
- Annas J., *Being Virtuous and Doing the Right Thing*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 2004, Vol. 78, No 2, pp. 61–75.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2008.
- Audi R., *Acting from Virtue*, „Mind” 1995, Vol. 104, No 414, pp. 449–471 (polski przekład w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004).
- Dancy J., *Moral Particularism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>>, dostęp: 14.11.2015.
- Hacker-Wright J., *Virtue Ethics without Right Action: Anscombe, Foot, and Contemporary Virtue Ethics*, „Journal of Value Inquiry” 2010, Vol. 44, pp. 209–224.
- Hursthouse R., *Normative Virtue Ethics*, [w:] *How Should One Live? Essays on the Virtues*, ed. R. Crisp, Oxford 1998, pp. 19–36 (polski przekład w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004).
- Hursthouse R., *On Virtue Ethics*, Oxford 1999.
- Hursthouse R., *Virtue Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>>, dostęp: 14.11.2015.
- Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2005.
- Leibowitz U., *Particularism in Aristotle’s Nicomachean Ethics*, „Journal of Moral Philosophy” 2013, Vol. 10, pp. 121–147.
- Louden R., *Virtue Ethics and Anti-theory*, „Philosophia” 1990, Vol. 20, pp. 93–114 (polski przekład w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004).
- Mijas S., *O zasadach moralnych i niebieskich skarpetkach* (nieopublikowany manuskrypt, w recenzji).
- Kamtekar R., *Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character*, „Ethics” 2004, Vol. 114, pp. 458–491.
- Kristjánsson K., *An Aristotelian Critique of Situationism*, „Philosophy” 2008, Vol. 83, No 323, pp. 55–76.
- Roberts R., *Virtues and Rules*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1991, Vol. 51, No 2, pp. 325–343.
- Stangl R., *A Dilemma for Particularist Virtue Ethics*, „The Philosophical Quarterly” 2008, Vol. 58, No 233, pp. 665–678.
- Stocker M., *The Schizophrenia of Modern Moral Theories*, „The Journal of Philosophy” 1976, Vol. 73, No 14, pp. 453–466.
- Stohr K., *Contemporary Virtue Ethics*, „Philosophy Compass” 2006, Vol. 1, pp. 22–27.
- Szutta N., *Współczesna etyka cnót*, Gdańsk 2007.
- Väyrynen P., *Moral Particularism*, [w:] *Continuum Companion to Ethics*, red. C. Miller, Londyn 2011, pp. 247–260.
- Waide J., *Virtues and Principles*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1988, Vol. 48, No 3, pp. 455–472.
- Ziemia Z., *Analityczna teoria obowiązku. Studium z logiki deontycznej*, Warszawa 1983.

Przegląd wybranych odmian konsekwencjalizmu w etyce

Streszczenie

Tekst przedstawia wybrane odmiany koncepcji konsekwencjalistycznej w etyce. Autor prezentuje je w oparciu o odrębne i stosunkowo niezależne od siebie kryteria podziału. Konsekwencjalizm to szeroki nurt etyczny, którego korzenie sięgają utilitaryzmu. Wspólną cechą jego różnych typów jest szacowanie moralnej wartości czynu w oparciu o skutki. Artykuł zawiera krótki zarys powstania tej teorii oraz listę niektórych przypisywanych jej wad i zalet.

Abstract

The text presents selected forms of consequentialism. Author depicts them on the basis of separate and relatively independent one another criteria of division. Consequentialism emerges from the utilitarian roots as a broad ethical idea. A common feature of its different types is evaluating values based on results. The article also contains a brief sketch of origin this theory and a list of some advantages and disadvantages attributed to it.

Słowa kluczowe: etyka, utilitaryzm, konsekwencjalizm

Keywords: ethics, utilitarianism, consequentialism

Wprowadzenie

Niniejszy tekst ma charakter przeglądowy. Zostaną w nim zaprezentowane niektóre odmiany konsekwencjalizmu pojawiające się w literaturze przedmiotu. Ze względu na specyfikę niniejszej publikacji nie będzie możliwe przedstawienie wszystkich jego mutacji. Nie będzie to również dogłębna analiza poszczególnych wersji teorii konsekwencjalistycznej. W kilku przypadkach opis konkretnej odmiany tej koncepcji etycznej będzie połączony z odnoszonymi się do niej uwagami krytycznymi, nie jest to jednak regułą dla całego zbioru. W zamierzeniu autora poniższy tekst został pomyślany raczej jako szkic, którego celem jest ukazanie ogólnych ram zagadnienia niż prezentacja wyczerpującego studium.

Określenia „konsekwencjalizm” jako pierwsza użyła w 1958 roku Elizabeth Anscombe w artykule *Modern Moral Philosophy*¹. Koncepcja ta została opisana

¹ Z tym że uznaje ona za konsekwencjalizm taki pogląd, który przyjmuje, że konsekwencje mają moralną doniosłość w każdym czynie, natomiast niekonsekwencjalizm ma miejsce w ramach

w jej tekście jako uzależniająca wartość moralną różnych zdarzeń od skutków, jakie one wywołują. Z racji zorientowania na konsekwencjach traktuje się ją jako teorię słuszności². Najbardziej ogólnych podstaw konsekwencjalizmu można doszukiwać się już w starożytności³. Prezentowane w antyku tendencje (między innymi preferowane przez sofistów nakierowanie na skuteczność działań) powracają w oświeceniowej filozofii pod postacią idei użyteczności. Zapowiadające utylitaryzm inspiracje pochodzą między innymi od Francisca Hutchesona⁴. Odwołuje się on do pojęcia „bezsronnej maksymalizacji”. Terminem „użyteczność” posługują się David Hume⁵, Joseph Priestley⁶ i William Paley, zwani „teologicznymi utylitarystami”, stwierdzają, że sam Bóg wymaga od nas, byśmy promowali największą szczęśliwość⁷. Swego rodzaju piewą użyteczności (choć w innym nieco wymiarze) był także Helwecjusz. Rozpropagował on francuską odmianę utylitaryzmu rozumianego jako teoria polityczna.

Teoretykiem uważanym za ojca klasycznej postaci utylitaryzmu był Jeremy Bentham⁸. „Użyteczność” oraz „zasada użyteczności” to podstawowe pojęcia występujące w jego refleksji. Jako reguły determinują one słuszność czynów. Użyteczność jest rozumiana przede wszystkim jako właściwość sprzyjająca wytwarzaniu szczęścia. Z kolei zasada użyteczności ma służyć ocenie ludzkiej działalności jako sprzyjającej bądź niesprzyjającej jego powstawaniu⁹.

takiej teorii, która twierdzi, że pewne działania są słuszne bądź nie, niezależnie od swoich skutków. Vide: G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, Vol. 33, No 124, pp. 1–19.

² Władysław Tatarkiewicz, odwołując się do terminologii anglosaskiej, a głównie do Georga Edwarda Moore’a, w artykule *O czterech rodzajach sądów etycznych* przedstawia przejrzystą klasyfikację sądów z wyszczególnieniem sądu o słuszności moralnej. Podkreśla tam, że: „Sąd o słuszności traktuje czyn łącznie z jego skutkami oraz porównawczo z innymi możliwymi w tym wypadku czynami; powiada, że dany czyn wraz ze swymi skutkami jest w danej sytuacji ze wszystkich możliwych najlepszy; taki właśnie czyn nazywamy «słusznym»” – W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, [w:] *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975, s. 574.

³ Z tego rodzaju poglądami szczególnie związane są zagadnienia biorące pod uwagę realizację dobra najwyższego (*summum bonum*). Upatrywanie dobra w szczęściu kieruje nas w istocie w stronę niektórych wątków twórczości Platona oraz myśli cyrenaików. W *Protagorasie* Sokrates stwierdza: „Jeśli na jednej szali rozkosz, a na drugiej ból, wtedy czy to przyjemność przewyższy przykrość, czy też to, co bliskie, przeważy przyszłość, taki czyn należy wykonać, w którym się znajdzie nadwyżka przyjemności. A jeśliby doza przykrości przewyższała przyjemność, czynu nie należy wykonywać”. I dalej: „Bo i wyście się zgodzili, że przez brak wiedzy błądzą w wyborze rozkoszy i bólów ci, którzy błądzą. Rozkosz i ból, to dobro i zło” – Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, ss. 105–107. Na ile wypowiedź Sokratesa jest prowokacją, a na ile odzwierciedleniem jego rzeczywistych poglądów, jest sprawą dyskusyjną. Słowa te mogą w każdym razie w dużym stopniu tłumaczyć Arystypową interpretację poglądów Sokratesa.

⁴ Na temat niektórych wątków filozofii moralnej Hutchesona vide J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1993, ss. 90–98.

⁵ Hume pisze o niej w rozdziale *O dobroci i życzliwości*. Vide: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 293.

⁶ J. Priestley, *Essay on the First Principles of Government; and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty*, [w:] idem, *Political Writings*, ed. P. Miller, Cambridge 1993.

⁷ W. Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy*, New York 1978.

⁸ Na temat jego filozofii vide między innymi: H. Maślińska, *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1964; E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce*, Warszawa 1974.

⁹ Bentham wypowiada się na ten temat następująco: „Otóż przez zasadę użyteczności rozumie się zasadę, która aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję

Utylitaryzm w kanonicznej wersji powstał jako teoria hedonistyczna. W jego ramach główną miarą słuszności stało się osiągnięcie przyjemności, a wyznacznikiem niesłuszności – przykrość. W systemie Benthama to fundamentalne założenie zostało uzupełnione bardziej szczegółową „moralną arytmetyką”. Wartości przyjemności lub przykrości, odczuwanej przez poszczególne osoby, a traktowane jako cząstkowe rezultaty, podlegały zbilansowaniu. Dzięki temu możliwe stawało się klarowne ukazanie działań w perspektywie przewagi bądź niedoboru przyjemności w stosunku do przykrości¹⁰. Ostatecznie użytecznym nazwane zostało to, co sprzyja osiągnięciu jak największego szczęścia przez jak największą liczbę osób. Dodatkowo doktryna angielskiego teoretyka zakładała, że każdy człowiek podlega zasadzie równorzędnego uwzględniania (jednakowego traktowania, poszanowania). Głosi ona, że podczas określania słuszności moralnej, korzyści jednej osoby ważą tyle samo, co jakiegokolwiek innej (wszyscy, którzy się liczą, liczą się tak samo)¹¹. Kontynuator dzieła Benthama John Stuart Mill zainicjował w doktrynie pewne zmiany¹². Wprowadzał jakościowe rozróżnienie na przyjemności wyższego i niższego rzędu. Te pierwsze to przyjemności duchowe, drugie – cielesne¹³. Mill zaprezentował także kryterium ich odróżniania. W jego opinii cenniejsza jest ta z konkurencyjnych przyjemności, którą preferować będzie większość, a najlepiej wszyscy ci, którzy poznali obie. W ten sposób dokonało się przejście utylitaryzmu od koncepcji o charakterze ilościowym do teorii uwzględniającej przede wszystkim jakość przyjemności¹⁴.

Zasadnicze odmiany tej doktryny to utylitaryzm czynów (*act utilitarianism*)¹⁵ i utylitaryzm reguł (*rule utilitarianism*)¹⁶. W przypadku utylitaryzmu

do powiększania czy zmniejszania szczęścia obchodzącej nas strony; lub, co na jedno wychodzi, tendencję do popierania tego szczęścia lub przeszkadzania mu. [...] Przez użyteczność rozumie się właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia [...], zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony” – J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawoznawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, ss. 18–19.

¹⁰ Ibidem, ss. 52–55.

¹¹ Podkreślana w ramach utylitaryzmu bezstronność może mieć także wymiar temporalny. W takim przypadku postuluje się, że nie powinno się przedkładać mniejszego dobra teraźniejszego nad większe dobro przyszłe (oczywiście uwzględniając prawdopodobieństwo jego zajścia). Vide: B. Williams, *Punkt widzenia wszechświata: Sidgwick i ambicje etyki*, [w:] idem, *Ile wolności powinna mieć wola*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 339.

¹² Na temat utylitaryzmu w tej zmodyfikowanej wersji vide: T. Kotarbiński, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, [w:] idem, *Pisma etyczne*, Wrocław 1987, ss. 25–84.

¹³ W znanym zdaniu wypowiada skrajną i dość zaskakującą jak na hedonistę opinię: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. A jeżeli głupiec i świnia są innego zdania, to dlatego, że umieją patrzeć na sprawę wyłącznie ze swego punktu widzenia” – J. S. Mill, *Utylitaryzm*, [w:] idem, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 1959, ss. 15–21.

¹⁴ Jakościowa deskrypcja również okazała się niezadowolająca dla niektórych zwolenników utylitaryzmu. Jako niespójną i w ogóle stojącą pod znakiem zapytania odmianę utylitaryzmu krytykował ją na przykład G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, pp. 80–81.

¹⁵ Najważniejsi przedstawiciele tego kierunku to: Jeremi Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick, John J.C. Smart.

¹⁶ Jego główni przedstawiciele to: Stephen Toulmin, Patrick H. Nowel-Smith, Richard B. Brandt.

czynów prawidłowa kalkulacja dotycząca skutków działań determinuje moralny obowiązek podmiotu. Podstawową kwestią, na którą każdorazowo powinien on odpowiadać, jest pytanie o skutki tego konkretnego czynu w tej konkretnej sytuacji¹⁷. Propozycja odmienna niż utylityzm czynów – to utylityzm reguł¹⁸. Odwołanie do zasady użyteczności traktuje się w tym wypadku jako kryterium wartościujące dla reguł, instytucji, a nawet ludzkich charakterów¹⁹. Utylityzm traktuje się dziś jako naczelną inspirację dla powstania konsekwencjalizmu jako szerszej doktryny etycznej, a zarazem jako jedną z jego odmian.

Konsekwencjalizm i jego odmiany

Zarówno utylityzm, jak i konsekwencjalizm są zaliczane do jednego – teleologicznego nurtu w etyce. W istocie konsekwencjalizm wyrasta z utylityzmu, a nawet teoria pochodząca od Benthama i Milla włączana jest do konsekwencjalizmu jako jedna z jego odmian. Zasadnicza różnica pomiędzy klasycznym utylityzmem a konsekwencjalizmem sprowadza się do zakresu obowiązywania. W przypadku tego ostatniego liczą się skutki nie tylko w perspektywie ich szczęściotajności, ale w ogóle w odniesieniu do jakiegokolwiek stanu spraw. Jednym z kanonów konsekwencjalistycznego wzorca jest zasada równego poszanowania (*equal consideration*)²⁰, która została zaczerpnięta właśnie z klasycznego utylityzmu.

Prezentowany poniżej przegląd teorii konsekwencjalistycznych odwołuje się do różnych kryteriów podziału²¹. Wpływ na oblicze poszczególnych konsekwencjalistycznych poglądów mają pewne kwestie szczegółowe. Dzięki wzięciu ich pod uwagę można przedstawić odmiany konsekwencjalizmu uwzględniające wiele wyróżniających cech. Prezentowane warianty teorii są na ogół względem siebie logicznie niezależne. Można akceptować tylko niektóre z nich, nie biorąc pod uwagę innych. Z grubsza rzecz biorąc, konsekwencjalista, bez narażania się na sprzeczność, może wybierać poszczególne rodzaje, wyłuskując je po jednym z każdego kryterium.

¹⁷ E. Klimowicz, *Utylityzm w etyce*, s. 203–204.

¹⁸ Niektórzy badacze uważają, że są argumenty wspierające tezę uznającą Hume'a za jednego z inspiratorów tego kierunku, vide: J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 115.

¹⁹ Koncepcja ta jest czasem opisywana jako swoista fuzja utylityzmu z teorią formalistyczną. Vide: R.B. Brandt, *Etyka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1996, ss. 671–686.

²⁰ T.M. Scanlon, *Rights, Goals, and Fairness*, [w:] *Consequentialism and Its Critics*, ed. S. Scheffler, Oxford 1988, pp. 79–81.

²¹ Na temat problemu dotyczącego tego, jaki rodzaj konsekwencji ma kluczowe znaczenie w ocenie czynów, patrz rozdział VII zbioru artykułów: *Consequentialism*, ed. P. Pettit, Aldershot 1993, a zwłaszcza: M.G. Singer, *Actual Consequence Utilitarianism*, F. Jackson, *Decision-theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection* oraz G. Oddie i P. Menzies, *An Objectivist Guide to Subjective Value*, [w:] *ibidem*, pp. 293–350.

Podziału konsekwencjalizmu można dokonać według²²:

- przedmiotu oceny – uwzględnia się w tej dziedzinie ewaluację skutków w świetle czynów, reguł, motywów itp.;
- sposobu oceny – brane są w tym względzie pod uwagę bezpośrednio konsekwencje lub pośrednio reguły, motywy;
- zakresu branych pod uwagę skutków (wszystkie, przewidziane, dające się przewidzieć);
- rodzaju propagowanych wartości – w tym przypadku wchodzi w grę chociażby takie, jak: przyjemność, szczęście, dobrobyt, kilka innych mniej wymiernych wartości na raz (postulat konsekwencjalizmu idealnego);
- sposobu zliczania wartości konsekwencji (na przykład ich sumy netto itd.);
- zakładanego stopnia realizacji (maksymalizujący, wystarczający itp.).

1. Pierwszym bardziej szczegółowym kryterium podziału, rozpoczynającym prezentację, jest to, czy przesłanki brane pod uwagę w ocenie słuszności dotyczą rezultatów działań pośrednio, czy bezpośrednio. W ramach **konsekwencjalizmu bezpośredniego** (*direct*)²³ czynnikiem decydującym o ocenie czynu jako słusznego jest to, czy konsekwencje wynikające z samego czynu są dobre²⁴. Utrzymuje on w najbardziej ogólnym wymiarze, że moralna kwalifikacja jakiegoś fenomenu zależy wprost od konsekwencji, jakie niesie ze sobą jego urzeczywistnienie. Na przykład ocena moralnej wartości motywu będzie zależała od konsekwencji tegoż motywu. Konsekwencjalizm w odniesieniu do wartości jakiejś cnoty utrzymywać będzie, że jej wartość zależy od konsekwencji tejże cnoty itd.

Niejako w opozycji do niego lokuje się **konsekwencjalizm pośredni** (*indirect*). Determinantami słuszności (na przykład czynu) mogą być w tym przypadku motywy, zasady bądź też procedury działania stojące za czynami. W ramach tego poglądu moralne właściwości czynu zależą od konsekwencji czegoś innego niż samo działanie. Konsekwencjalizm pośredni uznaje, że podmiot lepiej urzeczywistni słuszne działanie poprzez nabywanie właściwych nastawień, zwyczajów, zasad i działając w zgodzie z nimi, niż działając wprost przez kalkulowanie wartości konsekwencji, jakie przyniesie czyn. Nie odnosi się on ściśle do samych czynów, ale do ich skutków poprzez pośrednictwo zasad. Pośredni konsekwencjalizm utrzymuje, że nie musimy koniecznie zmierzać wprost do czynienia tego, co słuszne w sposób zgodny z literą konsekwencjalizmu. Możemy przybliżyć się do tego chociażby przez zachowanie, które bardziej zgadza się z powszechnymi odczuciami moralnymi.

²² Na polskim gruncie zwarte omówienie głównych odmian konsekwencjalizmu, przypisywanych tej teorii zalet i wad w zestawieniu z etyką cnoty i deontyczną, vide: K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015. Prezentowany ogólny podział opiera się w zasadzie na uwagach tegoż autora.

²³ Klasycznym przykładem tego podejścia jest utilitaryzm Benthama i Milla.

²⁴ Na temat różnicy między konsekwencjalizmem bezpośrednim a pośrednim vide: B. Hooker, *Impartiality, Predictability, and Indirect Consequentialism*, [w:] *Well-being and Morality: Essays in Honour of James Griffin*, ed. R. Crisp, B. Hooker, Oxford 2000, pp. 129–142; E. Carlson, *Consequentialism Reconsidered*, Dordrecht 2013, p. 5.

Zastrzeżenia zgłaszane wobec konsekwencjalizmu bezpośredniego mogą się brać między innymi z przekonania, że nie zawsze jest on sam w sobie dobrym przewodnikiem w działaniu. Zastrzeżenia odwołują się w tym wypadku do tego, że: przeprowadzenie koniecznych kalkulacji jest czasochłonne i niepewne; powodowanie słuszych działań może wymagać postępowania wbrew skłonnościom, które są w nas głęboko zakorzenione i ogólnie użyteczne. Zrobimy więc lepiej, będąc w zgodzie z wymogiem osiągania celów, które konsekwencjalizm nam wyznacza, jeśli nie dążymy bezpośrednio do słusznego działania, lecz podążamy za kilkoma prostymi zasadami moralnymi tradycyjnego typu lub zachęcamy samych siebie do rozwoju takich cech, jak choćby dobroć i lojalność. W dłuższej perspektywie mogą one bowiem bardziej zbliżać nas do osiągnięcia konsekwencjalistycznego celu niż w przypadku próby urzeczywistnienia go bezpośrednio.

Ogólnie ujmowany konsekwencjalizm pośredni utrzymuje, że kwalifikacja moralna czegoś, między innymi działania, motywu itp., zależy od czegoś innego niż one same. Jedną z jego odmian jest na przykład **konsekwencjalizm motywów** (*motive consequentialism*). Podkreśla on, iż moralna właściwość czynu zależy od konsekwencji wynikających z motywu kierującego sprawcą tegoż czynu. Warto w tym kontekście zauważyć, że jeśli, jak to ma miejsce w powyższej sytuacji, założymy, iż podejmujemy lepsze decyzje, rezygnując z konsekwencjalistycznych kalkulacji, to w tym rozumowaniu można iść dalej. Da się więc twierdzić, że najlepiej byłoby, gdybyśmy całkiem odrzucili konsekwencjalizm. Argument wspierający ten modus postępowania odwołuje się do twierdzenia, że sprawy działałyby gorzej właśnie w ramach konsekwencjalistycznych wymagań, gdyby uparcie trzymali się konsekwencjalistycznego przesłania, niż wówczas gdyby zwrócili się w stronę innych teorii moralnych. Tego rodzaju rozumowanie mogłoby skłaniać do porzucenia litery konsekwencjalizmu w imię utrzymania ducha tej teorii. Poświęcony zostałby tym sposobem wymóg działania koncentrującego się na skutkach na rzecz lepszych samych skutków osiąganych w działaniach promujących motyw. Oponenti takiego rozwiązania mogliby jednak – chyba słusznie – postrzegać tę propozycję jako niespójną. Jeśli przyjęcie konsekwencjalizmu wymaga odżegnania się od niego, to jaki jest w ogóle sens przyjmowania go?

Jakimś rozwiązaniem tego dylematu okazuje się rozróżnienie dwóch poziomów realizacji konsekwencjalistycznych założeń. Na pierwszym znajduje się konsekwencjalizm jako teoria definiująca słuszny czyn. Na drugim umiejscowione są procedury decyzyjne (*decision-making procedures*)²⁵ zalecane przez tę koncepcję. Te ostatnie nie muszą odwoływać się bezpośrednio do konsekwencji. Dzięki przyjęciu tego rodzaju schematu konsekwencjalizm nie byłby tożsamy z metodą podejmowania praktycznych decyzji moralnych, ale byłby rozumiany raczej jako teoria obejmująca i ustalająca kryteria ich oceny.

²⁵ Na temat procedury decyzyjnej w kontekście konsekwencjalizmu vide: E. Carlson, *Consequentialism Reconsidered*, pp. 22–24; M. Peterson, *The Dimensions of Consequentialism: Ethics, Equality and Risk*, New York 2013, p. 71; R.E. Bales, *Act-Utilitarianism: Account of Right-Making Characteristic or Decision-Making Procedure*, „American Philosophical Quarterly” 1971, Vol. 8, No 3, pp. 257–265.

Najbardziej znaną odmianą konsekwencjalizmu pośredniego jest **konsekwencjalizm reguł** (*rule consequentialism*)²⁶. Utrzymuje on, że dane działanie jest słuszne, jeśli jest zgodne z zestawem reguł, których ogólna akceptacja promowałaby dobro. W jego perspektywie poszczególne działania są oceniane jako słuszne bądź niesłuszne przez odniesienie do zasad. Tym sposobem to zasady, reguły, a nie jednostkowe działania, kwalifikowane są w świetle rezultatów potwierdzających ich skuteczność. Zatem słuszne działanie to takie, które jest zgodne z zestawem takich zasad moralnych, które przyczyniają się do wytworzenia lepszych rezultatów niż inne możliwe ich zestawy. Ten rodzaj konsekwencjalizmu utrzymuje, że w decyzjach o tym, jakie zasady akceptować, należy mieć na uwadze, że reguły powinny być przejrzyste, rozsądne i proste do stosowania. Winny one też uwzględniać pewne stałe natury ludzkiej. Odmiana ta w widoczny sposób porzuca wyjściowy postulat konsekwencjalizmu, że naszym celem powinno być bezpośrednio maksymalizowanie dobra. Zasianie wątpliwości co do tego twierdzenia może nawet w swojej skrajnej postaci skłaniać do konstatacji, że maksymalizację dobra da się osiągnąć w podobny sposób, co zmierzając do realizacji jakiegoś innego dążenia. Skoro zatem postulaty maksymalizacji dobra oraz realizacji innych zamierzeń miałyby przynosić analogiczne skutki, to powraca tym sposobem pytanie podobne do wcześniej postawionego, a mianowicie: czy teoria odwołująca się do reguł powinna być w ogóle postrzegana jako forma konsekwencjalizmu?

2. Inny wyznacznik odróżniania od siebie analizowanych stanowisk koncentruje się na tym, czy konsekwencje mają status *rzeczywisty*, czy *intencjonalny*. Brane pod uwagę spektrum obejmuje kilka odmian. W pierwszym rzędzie **konsekwencjalizm faktyczny** (*actual*) opiera się na uznaniu jako słusznego takiego działania, które zależy tylko od *faktycznych* konsekwencji²⁷. Dla przykładu, działaniem słusznym w ramach tego poglądu będzie takie, którego rzeczywiste konsekwencje są dobre, a za niesłuszny należałoby uznać czyn, który przyniósł złe skutki. W opozycji do tej odmiany znajdują się poglądy uznające, że działanie słuszne zależy od relacji skierowanych w przyszłość. Ten ostatni rodzaj konsekwencjalizmu spotyka się jednak z zarzutem, że jest bezużyteczny w praktyce, ponieważ nie możemy zweryfikować ani osądzić dalekosiężnych konsekwencji różnych alternatyw. Poglądem leżącym na przeciwnym biegunie w stosunku do *faktycznego* jest **konsekwencjalizm przypuszczalny** (*expected*). W tym przypadku podstawą orzekania o słuszności są spodziewane konsekwencje działań²⁸. W jego ramach da się wyróżnić **konsekwencjalizm przewidywalny** (*foreseeable*). Słuszność czynu jest w jego przypadku rozpa-

²⁶ Na temat różnych aspektów konsekwencjalizmu reguł vide: B. Hooker, *Ideal Code, Real World: A Rule-consequentialist Theory of Morality*, New York 2002. Teksty różnych autorów omawiających zagadnienie vide: *Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader*, ed. E. Mason, B. Hooker, D.E. Miller, Lanham 2000.

²⁷ D. Steel, *Philosophy and the Precautionary Principle*, Cambridge 2014, p. 90.

²⁸ Ibidem. Na temat różnicy pomiędzy konsekwencjalizmem faktycznym (*actual*) a przypuszczalnym (*expected*) vide: M. Peterson, *The Dimensions of Consequentialism...*, pp. 101–104.

trywana z uwzględnieniem tego, czy konsekwencje następujące po nim były możliwe do przewidzenia²⁹. W uzupełnieniu do powyższych można też podać propozycję **konsekwencjalizmu ewentualności** (*possible consequentialism*). W jego ramach szacowana jest słusność działań według możliwych ich rezultatów. Tego rodzaju zamysł odwołuje się do rozważań o przyszłych możliwych stanach rzeczywistości, a nawet możliwych światach³⁰.

3. Teorie konsekwencjalistyczne koncentrują się także na subiektywnie i obiektywnie prawdopodobnych konsekwencjach³¹. Biorąc je pod uwagę, można wymienić: **subiektywny konsekwencjalizm**, czyli pogląd, według którego ten, kto staje wobec wyboru jakiegoś działania, powinien próbować określić, które działanie spośród możliwych najbardziej przyczyni się do promowania dobra oraz powinien próbować działać według tego wyznacznika. **Obiektywny konsekwencjalizm** utrzymuje z kolei, że kryterium słusności postępowania czy też kierunku postępowania jest to, co w rzeczywistości najbardziej promowałoby dobro spośród możliwości dostępnych sprawcy³².

4. Konsekwencje mogą być też opisywane w oparciu o rodzaj pożądanых wartości. W pierwotnej wersji poglądy tego rodzaju odwoływały się do przyjemności (hedonizm). **Konsekwencjalizm hedonistyczny** przyjmuje, że wartość konsekwencji zależy tylko od uzyskanej przyjemności. Z powodu trudności, jakie niesie ze sobą hedonizm, wielu konsekwencjalistów go odrzuca. Prekursorem takiej postawy teoretycznej był George Edward Moore, którego teoria zazwyczaj bywa określana jako utylitaryzm idealny. Najważniejsze wartości nie są według niego związane w sposób konieczny z przyjemnością, ale są to „rzeczy”, które są uznawane za dobre same w sobie. Za takie mogą uchodzić na przykład wiedza, cnota, piękno, sprawiedliwość, rozwój środowiska jako całości itp.

²⁹ J. Driver, *Consequentialism*, London 2011, pp. 10–11. Odnosząc to do przykładu z niefortunną pomocą, należałoby uznać nasz czyn niesienia pomocy za niesłuszny wtedy, gdybyśmy mieli możliwość przewidzenia złych konsekwencji naszego działania. Czyli w istocie istnieje możliwość przewidzenia, że szkodzimy, a nie pomagamy. Taka ewentualność wydaje się nie tylko możliwa, ale i w jakimś stopniu prawdopodobna, wobec tego czyn należałoby uznać za niesłuszny.

³⁰ J.M. Artz, *Addressing the Central Problem in Cyber Ethics through Stories*, [w:] *Information Security and Ethics: Concepts, Methodologies, Tools, and Applications*, ed. H. Nemati, London 2007, p. 3827.

³¹ Na temat konsekwencjalizmu obiektywnego i subiektywnego vide: J. Driver, *Normative ethical theory in the twentieth century*, [w:] *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, ed. M. Beaney, Oxford 2013, pp. 760–762.

³² P. Railton, *Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*, „Philosophy and Public Affairs” 1984, Vol. 13, pp. 134–171. Autor wskazuje, że obiektywny konsekwencjalizm ustala precyzyjne i charakterystyczne dla niego kryterium słusznego działania. Według Railtona problem dotyczący tego, które sposoby podejmowania decyzji powinny być zaangażowane oraz kiedy miałyby się to stać, jest kwestią empiryczną, chociaż nieprostą do realizacji w praktyce. Działania są niesłuszne w obiektywnym sensie, jeśli są niesłuszne w świetle wszystkich faktów, znanych i nieznanych. Niesłuszne zaś są w sensie subiektywnym, jeśli są niesłuszne w świetle tego, w co podmiot ma wystarczający powód by wierzyć.

Dużą część spośród poglądów nieodwołujących się do hedonizmu można traktować jako pluralistyczne: to znaczy uznające, iż jest kilka różnych rodzajów dóbr, które nie mogą być sprowadzane do jednego wymiaru. Jednak także pluralistyczny konsekwencjalizm nie jest wolny od trudności. Aby zdecydować, które z możliwych działań jest słuszne, podmiot działania musi być zdolny do „obliczenia” efektu każdego z czynów. Kłopot sprawia w tym wypadku fakt, że jeśli bierze się pod uwagę takie wartości, które nie mogą być zredukowane do wspólnego wymiaru, to trudno je ze sobą porównywać³³. Z tego względu wielu konsekwencjalistów zaprzecza temu, by można było zredukować wszystkie wartości do jednej wspólnej podstawy. Przykładem podejścia pluralistycznego jest wspomniany wcześniej utilitaryzm idealny Moore’a³⁴. Opierający się na podobnej podstawie **konsekwencjalizm idealny** (*ideal*) odzeglunuje się od przypisania wartości jedynie przyjemności bądź szczęściu. W jego ramach doceniane są również inne wartości, chociażby takie, jak przyjaźń, wiedza, wolność itp.³⁵

5. Konsekwencje bywają także oceniane według stopnia doskonałości ich realizacji. Na tej podstawie wyróżniany jest chociażby **konsekwencjalizm maksymalizujący** (*maximizing*). W ramach tej teorii zakłada się, że w działaniach powinno się zawsze brać pod uwagę maksymalizowanie dobra³⁶. Ogólnie rzecz biorąc, wydaje się, że żąda on spełnienia następującej reguły: „tylko wtedy będzie się działać słusznie, kiedy maksymalizuje się dobro”. Połączenie maksymalistycznego wymagania z konsekwencjalizmem czynów rodzi postulat wykorzystania całej energii oraz środków, którymi się dysponuje, dla uczynienia świata jak najlepszym miejscem. Tego rodzaju propozycja spotyka się z krytyką między innymi z powodu jej rygoryzmu. W przeciwieństwie do niego powszechnie obowiązujące zasady moralne nie są tak wymagające. Pozwalają one na realizowanie naszych własnych celów pod warunkiem, że nie naruszamy żadnych z obligujących nas fundamentalnych powinności. W związku z tego rodzaju powszechnym nastawieniem pojawiają się propozycje korygujące. Opierają się one zasadniczo na propozycji kompromisu z zasadami, według których ludzie zazwyczaj postępują. Wystarczy w tej dziedzinie, by działania można było uznawać za słuszne także wtedy, kiedy ich konsekwencje są dobre, nawet jeśli nie są one najlepsze.

W tym przypadku pojawia się jeszcze inna kwestia. Dotyczy ona sporu o to, czy postulat maksymalizacji jest w ogóle zasadny. Dlaczego akcentowanie maksymalizacji dobra miałyby być wyniesione na przykład ponad postulat minimalizacji cierpienia (zła)? Za tą ostatnią propozycją przemawiają pewne istotne względy. Jest ona mianowicie mniej radykalna i nie tak wymagająca.

³³ W odniesieniu do niewspółmierności różnych skal wartości vide: S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1967.

³⁴ Vide na ten temat wstęp autorstwa Thomasa Baldwina do *Principia Ethica* Moore’a, p. XIV; W. Tatarkiewicz, *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, „Etyka” 1966, nr 1, ss. 157–167.

³⁵ O aplikacji Moore’owskiego stanowiska do konsekwencjalizmu idealnego vide: G. Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Oxford 2015, p. 553.

³⁶ E. Carlson, *Consequentialism Reconsidered*, p. 18.

Wydaje się zatem prostsza w praktycznej realizacji, a także bardziej wspierana przez specyfikę ludzkiej psychiki. Na negatywnych aspektach czynów koncentrują się też zazwyczaj normy moralne oraz odwołujące się do nich kodeksy praw. Znacznie wyraźniej akcentują one wymóg nieszkodzenia (nie zabijaj, nie kradnij itp.) niż dążność do dbania o szczęście lub dobro innych.

W ramach podejścia maksymalistycznego ten czyn jest słuszny, którego konsekwencją jest maksymalizowanie dobra³⁷. Tymczasem, jak widać, zwolennicy konkurencyjnego podejścia za cechę relewantną w tym względzie uważają poziom cierpienia będący efektem działań³⁸. **Konsekwencjalizm negatywny** (*negative consequentialism*) jest doktryną, której protagoniści uznają, że czyn można uznać za moralnie niesłuszny wtedy, gdy jego konsekwencje zawierają więcej cierpienia niż czyn alternatywny i to niezależnie od jakichkolwiek pozytywnych własności, jakie mogłyby się wiązać z rozpatrywanymi działaniami. Zwolennicy tego poglądu uważają więc ulżenie cierpieniu za istotniejsze od urzeczywistniania dobra pod postacią przyjemności, szczęścia, etc.³⁹

Niestety również taka negatywna odmiana może generować wątpliwości o charakterze moralnym. W jej ramach bowiem jako uzasadnione da się wskazać pewne rozwiązania stojące w sprzeczności z najbardziej podstawowymi intuicjami moralnymi. Można sobie na przykład wyobrazić skrajną, a zarazem zupełnie paradoksalną sytuację, w której jacyś radykalni zwolennicy podejścia negatywnego uznawaliby za moralnie słuszny taki czyn, który nakazywałby bezbolesne uśmiercanie ludzi zdanych na cierpienie. W tej perspektywie ów czyn mógłby być usprawiedliwiany twierdzeniem, że skoro umarli już nic nie czują, to zabijanie cierpiących (możliwie bezboleśnie i niespodziewanie) także zmniejszyłoby ilość cierpienia⁴⁰.

Bardziej umiarkowaną odpowiedzią na dylematy związane z wyborem maksymalizacji szczęścia i minimalizacji cierpienia jest **konsekwencjalizm satysfakcjonujący** (*satisfactory*). Stanowisko to porzuca wymogi zarówno minimalizacji cierpienia, maksymalizacji szczęścia, jak również stanu ich poprawy lub pogorszenia. W jego ramach właściwym kryterium słuszności czynów jest oparcie się na wystarczającym stanie konsekwencji⁴¹. Jeszcze inne rozwiązanie proponuje **konsekwencjalizm polepszający** (*progressive*). Zgodnie z nim za dostateczne uznaje się osiągnięcie takich konsekwencji, które już tylko polepszają istniejący stan rzeczy.

³⁷ O. Laasch, R. Conaway, *Principles of Responsible Management: Global Sustainability, Responsibility, and Ethics*, Stamford 2014, p. 129.

³⁸ Zasada minimalizacji cierpienia sformułowana została już przez Tadeusza Kotarbińskiego, ale najbardziej znana jest w wersji zaproponowanej przez Karla R. Poppera. Ma ona chronić przed niebezpieczną ideą maksymalizacji, ponieważ zasada ta grozi możliwością wprowadzenia totalitaryzmu dla jej realizacji. Vide: D. Probuca, *Utylitaryzm w etyce*, [w:] *Etyka*, red. J. Pawlica, Kraków 1992, s. 370.

³⁹ E.E. Morrison, *Health Care Ethics: Critical Issues for the 21st Century*, Boston 2009, p. 28.

⁴⁰ Takie skrajne rozwiązanie jako możliwe w ramach tej koncepcji podaje R.N. Smart, *Negative Utilitarianism*, „Mind” 1958, Vol. 67, pp. 542–543, za: M. Slote, *Satisficing Consequentialism*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1984, Vol. 58, p. 152.

⁴¹ M. Peterson, *The Dimensions of Consequentialism...*, p. 43.

W ramach konsekwencjalizmu satysfakcjonującego i polepszającego zakłada się również, że nie trzeba dokonywać jakichś nadzwyczajnych poświęceń na rzecz maksymalizacji użyteczności. Ściśle rzecz biorąc, w ich świetle nie byłoby rzeczą niesłuszną, jeśli na cele związane ze zwiększeniem użyteczności przeznaczy się środki wystarczające lub takie, które zmieniają świat w większym stopniu niż wtedy, gdyby nie zrobiono nic dla jego poprawy. W przypadku konsekwencjalizmu satysfakcjonującego zaniechanie poświęcania całego swego czasu i środków nie powinno być uznawane za czyn niesłuszny. Jeśli tylko jakies środki przeznaczone są na cele tworzące dostateczne dobro, to znaczy że nie zostają one zmarnowane i już samo to wystarcza⁴².

6. Następną cechą decydującą o wyróżnieniu wiąże się ze sposobem obliczania skutków. W tym kryterium mieści się **konsekwencjalizm agregatywny** (*aggregative*). W jego przypadku to, które konsekwencje są uznawane za najlepsze, jest swego rodzaju funkcją wartości części tych konsekwencji⁴³. Od powyższego odróżniany jest tak zwany **utyliitaryzm ogólnoswiatowy** (*whole world*), zwany też konsekwencjalizmem holistycznym. Jego specyfika polega na zestawianiu ze sobą, sumowaniu wszystkich konsekwencji⁴⁴. Jego admiratorzy utrzymują, że zamiast łączyć cząstkowe konsekwencje należy rozważać pełne ich zestawy, tworzące do pewnego stopnia odrębne światy. Inspiracją takiego sposobu rozumowania jest zasada jedności systemowej (*organic unity*)⁴⁵. Można ją wytłumaczyć na następującym przykładzie: wyobraźmy sobie świat, w którym nie istnieje kara za popełniane przestępstwa. Zestawmy go następnie z obrazem świata, w którym przestępstwa podlegają karze. Na podstawie tego porównania nawet konsekwencjalista może utrzymywać, że świat, w którym istnieją kary, mimo iż przysparzają one cierpienie, jest i tak lepszy od tego, w którym przestępstwa pozostają bez sankcji.

7. Kolejne kryterium uwzględnia relację dobra do osób w kontekście mierzenia konsekwencji. Można w tym aspekcie wskazać na **konsekwencjalizm całkowity** (*total*), który uzależnia słuszność od całkowitego czystego dobra występującego w konsekwencjach działań. Da się go zobrazować, wskazując następującą kalkulację: gdy 1000 osób ma się bardzo dobrze (na każdą z nich przypada 100 jednostek czystego dobra) i 10 000 średnio (na każdą przypada 10 jednostek), to daje to sumę 200 000 jednostek czystego dobra. **Konsekwencjalizm uśredniający** (*average*) odwołuje się z kolei do obliczania średniego czystego dobra przypadającego na osobę⁴⁶. Odnosząc to do wcześniejszej kalkulacji, można wskazać stan (200 000 jednostek dobra : 11 000 osób) dający 18,1818... jednostek czystego dobra na osobę. Zwiększenie poziomu

⁴² M. Slote, *Satisficing Consequentialism*, pp. 139–163.

⁴³ O. Laasch, R. Conaway, *Principles of Responsible Management*, p. 129.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ E.J. Mendola, *Goodness and Justice: A Consequentialist Moral Theory*, Cambridge 2006, pp. 199–200; E. Carlson, *Consequentialism Reconsidered*, p. 66.

⁴⁶ O. Laasch, R. Conaway, *Principles of Responsible Management*, p. 129.

dobra o ponad 8 jednostek czystego dobra dla ponad 90% populacji branej pod uwagę może skłaniać do formułowania, w oparciu o uzasadnienie wynikające z przyjęcia założeń konsekwencjalizmu uśredniającego, pewnych postulatów nakierowanych na realizację takiego scenariusza. Jego skrajna realizacja mogłaby jednak prowadzić do wątpliwych moralnie wniosków. Skłaniałaby ku nim chociażby sugestia, że przeciętna użyteczność, liczona na osobę, wzrastałaby nie tylko poprzez stosowanie działań akcentujących bardziej wyrównaną alokację, ale także poprzez zabijanie najgorzej uposażonych. Ten argument przeciw podejściu uśrednionemu można próbować odpierać wykazaniem, że takie podejście w efekcie doprowadziłoby mimo wszystko do zmniejszenia przeciętnej użyteczności. Mogłoby się tak stać, ponieważ po zlikwidowaniu grupy najgorzej uposażonej, jej miejsce zajęłaby grupa następna, która obecnie byłaby najgorzej uposażoną, a po jej zlikwidowaniu przyszlaby kolej na następną itd. W konsekwencji większość ludzi żyłaby w ciągłej obawie utraty życia, co pociągałoby za sobą spadek średniej użyteczności. Można też utrzymywać, że średnia użyteczność w wyniku tych działań jednak by rosła, a zmniejszałby się jedynie zakres (populacja), w jakim da się ją obliczać. To znaczy, że średnia wzrastałaby zasadniczo dzięki zmniejszaniu się zakresu branego pod uwagę, a nie poprzez zwiększanie użyteczności w ogóle. W takiej sytuacji malałaby też jednak ogólna, zsumowana ilość szczęścia.

8. Inny sposób rozróżniania teorii konsekwencjalistycznych opiera się na akcentowaniu roli liczby ludzi, których dotyczy. **Konsekwencjalizm uniwersalistyczny** (*universal*) podkreśla zależność słuszności od konsekwencji uwzględniających wszystkich ludzi, a czasem nawet szerzej – wszystkich istot czujących⁴⁷. **Konsekwencjalizm indywidualny** dotyczy w tym względzie tylko skutków działań odnoszonych do pojedynczych podmiotów⁴⁸.

9. Ze względu na relację podmiotu do obowiązku wyróżnia się z kolei **konsekwencjalizm podmiotowo-neutralny** (*agent-neutral*). Opiera się on na przekonaniu, że nasze obowiązki winny być takie same niezależnie od tego, wobec kogo je mamy⁴⁹. Krytycy tego poglądu wskazują jednak na jego istotne wady. Otóż nasze zobowiązania, na przykład wobec przyjaciół, nie mogą być zależne od wymagania podmiotowo-neutralnej maksymalizacji użyteczności. Na przykład poświęcenie czasu przyjacielowi w potrzebie nie może być uznawane za czyn niesłuszny. Powinności tego rodzaju są niezależne od stopnia powiększania ogólnego dobra, a nawet od tego, czy ogólne dobro cokolwiek na tym zyska. Bernard Williams rozsądnie zauważa, że gdyby trzeba było rozważać wybór pomiędzy ratowaniem tonącej żony a ratowaniem innej tonącej osoby, to już samo takie rozważanie byłoby czymś kuriozalnym. Moralnym zobowiązaniem w takim wypadku jest ocalenie żony bez wplątywania w to rozważań o pożytku. Co więcej, zdaniem Williamsa już samo postawienie

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

w tym przypadku problemu słuszności takiego czynu wydaje się co najmniej nie na miejscu⁵⁰. Konsekwencjalistyczne stanowisko da się jednak w tym względzie obronić. Odpowiedź na zarzut Williamsa może opierać się na twierdzeniu, że zasada użyteczności jest zamierzona jako kryterium słuszności czynu, a nie jako procedura podejmowania decyzji. W takim przypadku konsekwencjalizm nie pociąga za sobą potrzeby kalkulowania pożytków wynikających ze skutków czynu przed samym czynem⁵¹.

Podczas gdy konsekwencjalizm podmiotowo-neutralny jest traktowany jako teoria wskazująca wszystkim podmiotom jednakowe zestawy celów⁵², to naprzeciw wymogom stawianym konsekwencjalizmowi przez krytyków wersji podmiotowo-neutralnej wychodzi **konsekwencjalizm podmiotowo-zorientowany** (*agent-relative*). Uzależnia on zobowiązania od podmiotu, którego mają one dotyczyć. Powinność różni się w tym wypadku ze względu na sprawcę działania⁵³.

10. W kolejnym przypadku kryterium wyróżniającym jest wartość związana z realizacją nastawienia sprawcy czynu. Za tego rodzaju teorię uchodzi **utyliitaryzm preferencji** (*preference utilitarianism*). Zwolennicy tego poglądu uznają, że wartość działań związana jest z realizacją zakładanych priorytetów, czy też spełnianiem pragnień. Sprawca powinien realizować czyn wtedy, gdy maksymalizuje on realizację żywionych przezeń preferencji. Odmienne podejście do problemu charakteryzuje **teorię listy obiektywnych dóbr** (*objective list theory*). W jej ramach ludzki dobrostan miałby być uzależniony od realizacji listy „wzajemnie niezastępowanych, nieredukowalnych dóbr, które składają się na ludzki dobrostan”⁵⁴.

⁵⁰ B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, [w:] idem, *Ile wolności powinna mieć wola*, ss. 260–261.

⁵¹ P. Railton, *Alienation, Consequentialism...*, pp. 134–171. Bez względu zresztą na to, czy konsekwencjaliści włączają przyjaźń w sferę podmiotowej-zależności (*agent-relativity*), którą niektórzy uwzględniają w ramach teorii konsekwencjalnej, czy też tego nie uczynią, to i tak przyjaźń i wynikające z niej zobowiązania nie wydają się współgrać z konsekwencjalnym kanonem moralnym. Vide: A. Sen, *Rights and Agency*, „Philosophy and Public Affairs” 1982, Vol. 11, pp. 3–39. D.W. Portmore w artykule *Position-Relative Consequentialism, Agent-centred Options, and Supererogation* przekonuje, że konsekwencjalizm nie musi stać w sprzeczności z powszechnymi moralnymi intuicjami. Jak zauważa, możliwe jest pogodzenie działań poświęcających własny interes ze zdroworozsądkową zasadą skoncentrowania na podmiocie (*agent-centred*), stojącą na straży własnej korzyści. Jedną z odmian konsekwencjalizmu (*position-relative consequentialism*) pozwala na przeprowadzenie takiego mariażu. Zasada skoncentrowania na podmiocie da się dzięki temu pogodzić, jak uważa Portmore, z działaniami wykraczającymi ponad zobowiązania („Ethics” 2003, Vol. 113, pp. 303–332; idem, *Can an Act-Consequentialism Theory Be Agent Relative*, „American Philosophical Quarterly” 2001, Vol. 38, pp. 363–377). Portmore argumentuje przeciw poglądom wiążącym konsekwencjalizm tylko z podmiotową-neutralnością. Dowodzi, że równie dobrze spełnia on swoją rolę jako teoria podmiotowo-zorientowana.

⁵² Na temat różnicy pomiędzy konsekwencjalizmem podmiotowo-neutralnym, a podmiotowo-zorientowanym vide między innymi: F. Orsi, *Value Theory*, London 2015, pp. 74–76; D.W. Portmore, *Commonsense Consequentialism: Wherein Morality Meets Rationality*, New York 2011, p. IX.

⁵³ W tym wypadku powinności są sprzęgnięte ze sprawcą czynów. Dla przykładu: inne są obowiązki wobec własnych dzieci niż wobec dzieci innych ludzi, vide: D.W. Portmore, *Commonsense Consequentialism...*, pp. 60–61.

⁵⁴ K. Saja, *Dobro w tradycji filozofii analitycznej*, [w:] *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012, s. 236.

11. Uwzględniając stosunek podmiotu do rodzaju uznawanych wartości, da się wskazać inną odmianę kierunku. Jeśli wartości odnoszą się do indywidualnego dobrobytu (*welfare*), to można (za Amartyą Senem) nazwać taką teorię welfarystyczną⁵⁵. **Konsekwencjalizmem welfarystycznym** (*welfarist*) określa się tym sposobem koncepcję łączącą pewne elementy klasycznego utilitaryzmu z koncepcją welfarystyczną⁵⁶. Ocena stanu rzeczy jest w tym wypadku ukazywana w kontekście powiązanim z indywidualną użytecznością tegoż stanu rzeczy. Użyteczność odnosi się tu do satysfakcji, pragnień, przedkładanych alternatyw⁵⁷.

12. Istnieją oczywiście teorie etyczne nieodwołujące się do indywidualnego dobrostanu. Jako jedną z nich możemy wskazać chociażby perfekcjonizm. Jeśli połączy się go z elementami klasycznego utilitaryzmu, to efektem tej fuzji byłby **konsekwencjalizm perfekcjonistyczny**. Tego rodzaju teoria zakłada, że pewne stany rzeczy czynią życie człowieka dobrym, niekoniecznie przyczyniając się jednocześnie do osobowego dobrobytu bądź szczęścia⁵⁸. W tym wypadku zasadniczą determinantą byłoby dążenie do osobowej doskonałości.

13. Respekt dla ludzkich uprawnień jest podstawą wyróżnienia doktryny kończącej powyższe zestawienie. Zwana jest ona **utilitaryzmem praw** (*utilitarianism of rights*). W jego ramach taki czyn uznaje się za słuszny, który maksymalizuje szacunek dla pewnych praw moralnych lub też minimalizuje ich łamanie⁵⁹.

Przedstawiona powyżej, skrótowa, charakterystyka odmian konsekwencjalizmu z pewnością nie wyczerpuje przedmiotu. Niektóre wersje koncepcji zaprezentowane zostały w postaci uproszczonej i pozbawionej dodatkowego komentarza. Podobnie zwięzły charakter będzie miało podsumowujące niejako całość prezentacji streszczenie odnoszące się do zalet⁶⁰ i wad przypisywanych temu kierunkowi etycznemu. Pośród tych pierwszych wskazuje się między innymi na to, że konsekwencjalizm:

⁵⁵ A. Sen, *Utilitarianism and Welferianism*, „Journal of Philosophy” 1979, Vol. 76, pp. 463–489.

⁵⁶ Krótka charakterystyka tego rodzaju podejścia: K. Suzumura, *Significance of the subject and main lines of research*, [w:] *Handbook of Social Choice and Welfare*, Vol. 1, ed. K.J. Arrow, A.K. Sen, K. Suzumura, Amsterdam 2002, pp. 23–25.

⁵⁷ A. Sen, *Rationality and Freedom*, Cambridge 2004, pp. 305–306.

⁵⁸ M. Timmons, *Moral Theory: An Introduction*, Lanham 2012, p. 165.

⁵⁹ Teoria ta to następny rodzaj teorii konsekwencjalistycznej. W ramach tej koncepcji dążenie do szczęścia nie usprawiedliwiałoby łamania prawa. Dopuszczalne byłoby za to łamanie pewnych praw w imię ochrony przed łamaniem innych. Vide: A. Gewirth, *The Community of Rights*, Chicago 1996, p. 49. Na zbieżność tej teorii z koncepcją Rawlsa zwraca uwagę Fernando R. Tesón w tekście *Liberal Security*, [w:] *Human Rights in the 'War on Terror'*, ed. R.A. Wilson, Cambridge 2005, p. 68.

⁶⁰ Ich lista opiera się zasadniczo na artykule Larsa Bergströma, *Reflections on Consequentialism*, „Theoria” 1996, Vol. 62, pp. 74–94.

- a) prezentuje w miarę jednolity, klarowny system odwołujący się z reguły do ludzkiej szczęśliwości bądź zaspokajania pragnień;
- b) opiera się na zakładanym w nauce związku przyczynowo-skutkowym i może być dowodzony i negowany w oparciu o doświadczenie;
- c) rozwiązuje konflikty moralne poprzez wskazywanie, przynajmniej w teorii, działania przynoszącego najlepszy efekt;
- d) jest teorią bardzo pojemną i elastyczną, zdolną do absorbowania różnych koncepcji etycznych, jeśli tylko zostaną one uznane za użyteczne w praktyce;
- e) jest teoretycznie inspirujący;
- f) charakteryzuje się bezstronnością, ale także uniwersalnością, która może dotyczyć nie tylko ludzi, ale i innych istot.

Pośród słabych stron konsekwencjalizmu wymienia się między innymi to, że:

- a) generuje on trudności w określaniu tego, co jest w działaniach zamierzone, a co przewidywane⁶¹;
- b) może być uznany za zbyt wymagający w kwestii dokonywania moralnych wyborów⁶²;
- c) jest moralnie odstręczający, gdyż zdaje się prowadzić do zasady „cel uświęca środki”⁶³;
- d) rodzi poważne trudności dotyczące kalkulacji skutków działań, co w efekcie przenosi się też na wskazanie słuszności postępowania⁶⁴;
- e) postuluje powstanie elitarnej, ezoterycznej moralności oświeconych⁶⁵;
- f) powoduje naruszenie integralności osoby oraz idei sprawiedliwości rozdzielczej⁶⁶;
- g) z zarzutem balansowania na granicy wewnętrznej sprzeczności zderza się też sam konsekwencjalistyczny model racjonalności⁶⁷.

⁶¹ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, pp. 1–19.

⁶² S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford 1982, za: M. Slote, *Satisficing Consequentialism*, p. 157.

⁶³ Na eksperymenty myślowe ukazujące kontrowersyjność konsekwencjalistycznego punktu widzenia zwraca uwagę między innymi J.J. Thomson, *Killing, Letting Die, and the Trolley Problem*, „The Monist” 1976, Vol. 59, pp. 204–217.

⁶⁴ R.E. Bales szczegółowo rozważa problem regresu w nieskończoność występującego przy okazji stosowania procedur decyzyjnych w ramach zasady maksymalizacji użyteczności – idem, *Act-Utilitarianism....* James Griffin twierdzi na przykład, że utylitarystyczny „rachunek” jest poza naszym zasięgiem zdolności obliczenia go, a zatem nie może być podstawą naszego życia moralnego – idem, *Sąd wartościujący*, tłum. M. Szubiałka, Warszawa 2000, s. 142.

⁶⁵ „[...] pospółstwo powinno trzymać się z daleka od całego tego systemu o tyle, o ile za sprawą owej nieuniknionej nieokreśloności i złożoności jego kalkulacji prawdopodobne jest, że w pospółtych rękach pociągnie złe skutki” – H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1907, ss. 489–490, za: B. Williams, *Punkt widzenia wszechświata...*, s. 347.

⁶⁶ Tego rodzaju zarzuty formułuje na przykład S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism*.

⁶⁷ J. Nida-Rümelin, *Kritik des Konsequentialismus*, München 1993. Poglądy tego autora streszcza B. Chyrowicz, *Etyka konsekwencjalna, czy konsekwencjalizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne” 1995–1996, nr XLIII/XLIV, ss. 161–187.

Bibliografia

- Anscombe G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, Vol. 33, No 124, pp. 1–19.
- Artz J.M., *Addressing the Central Problem in Cyber Ethics through Stories*, [w:] *Information Security and Ethics: Concepts, Methodologies, Tools, and Applications*, ed. H. Nemati, London 2007, pp. 238–252.
- Bales R.E., *Act-Utilitarianism: Account of Right-Making Characteristic or Decision-Making Procedure*, „American Philosophical Quarterly” 1971, Vol. 8, No 3, pp. 257–265.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawoznawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.
- Brandt R.B., *Etyka*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1996.
- Carlson E., *Consequentialism Reconsidered*, Dordrecht 2013.
- Consequentialism*, ed. P. Pettit, Aldershot 1993.
- Chyrowicz B., *Etyka konsekwencjalna, czy konsekwencjalizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne” 1995/1996, nr XLIII/XLIV, ss. 161–187.
- Dorrien G., *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Oxford 2015.
- Driver J., *Consequentialism*, Londyn 2011.
- Driver J., *Normative ethical theory in the twentieth century*, [w:] *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, ed. M. Beaney, Oxford 2013, pp. 750–769.
- Górnicka-Kalinowska J., *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1993.
- Griffin J., *Sąd wartościujący*, tłum. M. Szubiałka, Warszawa 2000.
- Hooker B., *Impartiality, Predictability, and Indirect Consequentialism*, [w:] *Well-being and Morality: Essays in Honour of James Griffin*, ed. R. Crisp, B. Hooker, Oxford 2000, pp. 129–142.
- Hooker B., *Ideal Code, Real World: A Rule-consequentialist Theory of Morality*, New York 2002.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Klimowicz E., *Utylitaryzm w etyce*, Warszawa 1974.
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, Wrocław 1987.
- Laasch O., Conaway R., *Principles of Responsible Management: Global Sustainability, Responsibility, and Ethics*, Stamford 2014.
- Maślińska H., *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1964.
- Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975.
- Mendola E.J., *Goodness and Justice: A Consequentialist Moral Theory*, Cambridge 2006.
- Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 1959.
- Moore G.E., *Principia Ethica*, Cambridge 1903.
- Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader*, ed. E. Mason, B. Hooker, D.E. Miller, Lanham 2000.
- Morrison E.E., *Health Care Ethics: Critical Issues for the 21st Century*, Boston 2009.
- Orsi F., *Value Theory*, London 2015.
- Ossowski S., *Dzieła*, Warszawa 1967.
- Paley W., *Principles of Moral and Political Philosophy*, New York 1978.
- Peterson M., *The Dimensions of Consequentialism: Ethics, Equality and Risk*, New York 2013.
- Pieper A., *Dobro*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, ss. 289–334.
- Platon, *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Portmore D.W., *Can an Act-Consequentialism Theory Be Agent Relative*, „American Philosophical Quarterly” 2001, Vol. 38, pp. 363–377.
- Portmore D.W., *Position-Relative Consequentialism, Agent-centred Options, and Supererogation*, „Ethics” 2003, Vol. 113, pp. 303–332.
- Portmore D.W., *Commonsense Consequentialism: Wherein Morality Meets Rationality*, New York 2011.
- Priestley J., *Political Writings*, ed. P. Miller, Cambridge 1993.
- Probuca D., *Utylitaryzm w etyce*, [w:] *Etyka*, red. J. Pawlica, Kraków 1992, ss. 365–381.
- Railton P., *Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*, „Philosophy and Public Affairs” 1984, Vol. 13, pp. 134–171.

- Saja K., *Dobro w tradycji filozofii analitycznej*, [w:] *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012, ss. 221–248.
- Saja K., *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015.
- Scanlon T.M., *Rights, Goals, and Fairness*, [w:] *Consequentialism and Its Critics*, ed. S. Scheffler, Oxford 1988, pp. 74–92.
- Scheffler S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford 1982.
- Sen A., *Utilitarianism and Welferianism*, „Journal of Philosophy” 1979, Vol. 76, pp. 463–489.
- Sen A., *Rights and Agency*, „Philosophy and Public Affairs” 1982, Vol. 11, pp. 3–39.
- Sen A., *Rationality and Freedom*, Cambridge 2004.
- Slote M., *Satisficing Consequentialism*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1984, Vol. 58, pp. 165–176.
- Steel D., *Philosophy and the Precautionary Principle*, Cambridge 2014.
- Suzumura K., *Significance of the subject and main lines of research*, [w:] *Handbook of Social Choice and Welfare*, Vol. 1, ed. K.J. Arrow, A.K. Sen, K. Suzumura, Amsterdam 2002, pp. 18–24.
- Tatarkiewicz W., *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć*, „Etyka” 1966, nr 1, ss. 157–167.
- Timmons M., *Moral Theory: An Introduction*, Lanham 2012.
- Williams B., *Ile wolności powinna mieć wola*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

II

ETYKA NORMATYWNA

Ku etyce informacyjnej

Streszczenie

Etyka informacyjna jest makroetyką. Funduje ona filozoficzną podstawę dla etycznej refleksji. Podstawową kategorią etyki informacyjnej jest byt informacyjny. Ma on własności i sposoby zachowania. Każdy byt informacyjny powinien istnieć i rozkwitać.

Abstract

The ethics of information is a macroethics. It founds philosophical base for any ethical reflexion. The fundamental category of the ethics of information is informational entity. It has attributes and behaviors. Every informational entity ought to exist and flourish.

Słowa kluczowe: etyka, informacja, byt

Keywords: ethics, information, entity

Łatwo dostrzec aksjologiczny wymiar informacji. W państwie totalitarnym publiczna krytyka władzy, czyli przekazanie innym ludziom krytycznych informacji o rządzących, musi spotkać się z odpowiednią reakcją ze strony rządzących. Osobie ciężko chorej czasami wystarczy prosty gest trzymania jej dłoni przez innego człowieka. Taki gest przekazuje egzystencjalnie ważną informację – „Jestem przy tobie!”. Ta „cielesna” informacja czasami pozwala lepiej radzić sobie z dolegliwościami życia niż tysiące wypowiedzianych słów. Piękno obrazu ujawnia się w estetycznych aktach, które muszą być poprzedzone przetworzeniem informacji o przedmiocie artystycznego zachwyty. Człowiek moralnie dojrzały potrafi podejmować decyzje skutkujące moralnym dobrem. Jednak warunkiem koniecznym podejmowania takich decyzji jest umiejętność rozpoznania rzeczywistej sytuacji, w jakiej się ów człowiek znalazł, a jest to niemożliwe bez informacji. Przykłady ukazujące aksjologiczny wymiar informacji można przytaczać bez końca.

Etyka, będąc filozoficzną teorią moralności, doczekała się – na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat istnienia filozofii w naszym kręgu kulturowym – wielu różnych definicji. Na przełomie XX i XXI wieku do tej intelektualnej palety znaczeń słowa „etyka” dopisano jeszcze jedno – etykę pojętą informacyjnie¹.

¹ Przez „etykę informacyjną” należy rozumieć koncepcję sformułowaną przez Luciano Floridiego. Jego główną pracą poświęconą temu tematowi jest *The Ethics of Information* (Oxford 2013), choć zagadnienia związane z etyką poruszał też w innych swoich pracach: *Open Problems in the*

Etyka informacyjna została określona jako makroetyka, czyli etyka uniwersalna, ponieważ jej podstawową kategorią jest informacja, a każde moralne działanie w istotny sposób powiązane jest z informacją.

Filozoficzny wymiar informacji

Samo pojęcie „informacji” nie należy do kanonu kategorii filozoficznych, takich jak chociażby: byt, substancja, atrybut, poznanie, dobro, moralność, kultura, natura, czas, przestrzeń. Można zasadnie przyjąć, że do połowy XX wieku „informacja” w ogóle nie występowała w filozoficznych dysputach². Choć nie znaczy to, że zagadnienia, które dzisiaj można sformułować przy użyciu pojęcia informacji, nie występowały u zarania filozofii. Platońska koncepcja idei, później rozwinięta i przekształcona zgodnie z empiryzmem genetycznym przez Arystotelesa, jest informacyjną zarówno ontologią, jak i epistemologią. Byt, istniejący w świecie podksiężycowym, jest tym, czym jest ze względu na swoją strukturę, czyli in-form-ację (uwewnętrznienie formy, idei). Poznawanie zaś polega na umysłowym odzwierciedleniu rzeczywistości, czyli in-form-owaniu (forma bytu odbija się w umyśle podmiotu poznającego)³. W połowie XX wieku Norbert Wiener, twórca cybernetyki, napisze „Informacją nazywamy treść zaczerpniętą ze świata zewnętrznego, w procesie naszego dostosowywania się do niego i przystosowywania się do niego naszych zmysłów”⁴. Abstrahując od nieostrości pojęciowej tej wypowiedzi, warto podkreślić, że dla Wienera informacja stanowi swoistą zasadę zarówno epistemologiczną, jak i ontologiczną. Informacja jest w bytach, w świecie zewnętrznym. Wstępnie taką tezę można nazwać info-realizmem ontologicznym. Poznawanie polega na „pobieraniu” informacji ze świata. Samo „pobieranie” nie polega na prostym odzwierciedleniu rzeczywistości, lecz jest kształtowane przez proces dostosowywania się człowieka do środowiska. Teza ta wyraża info-realizm epistemologiczny. Parafrazując tezy Gorgiasza, można powiedzieć, że informacja istnieje, jest poznawalna i jest komunikowalna. Nowożytny problem mostu między podmiotem poznającym a światem poznawany – w perspektywie informacyjnej – zostaje przekształcony w problem muru. Trudnością nie jest poznawcze dotarcie do świata, bo świat nieustannie informacyjnie oddziałuje na podmiot. Pytaniem badawczym nie jest

Philosophy of Information, What is the Philosophy of Information; Information. A Very Short Introduction; Philosophy of Information, Philosophy and Computing, London 1999; *Foundation of Information Ethics*, [w:] *Information and Computer Ethics*, ed. K.E. Himma, H.T. Tavani, New Jersey 2008, pp. 3–24; L. Foridi, J.W. Sanders, *Internet Ethics: the Constructionist Values of Homo Poieticus*, Research Report 25.02.2003, <<http://web.comlab.ox.ac.uk/oucl/research/areas/ieg>>, dostęp: 09.09.2015; *Information ethics: On the Philosophical Foundation of Computer Ethics*, „Ethics and Information Technology” 1, Netherlands 1999, pp. 37–56.

² P. Adriaans, *Information*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/information/>>, dostęp: 10.10.2013.

³ J. Strzelecki, *Poznanie jako informowanie*, [w:] *Poszukiwania filozoficzne*, t. 1: *Nauka – Prawda*, red. J. Michalczenia, J. Mizińska, K. Ossowska, Olsztyn 2014, ss. 429–444.

⁴ N. Wiener, *Cybernetyka a społeczeństwo*, tłum. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1961, s. 18.

„Czy można poznać świat obiektywny?”, ale „Jak ograniczany jest epistemiczny wpływ świata na podmiot poznający?”. To fundamentalne zerwanie z nowożytnym paradygmatem filozofii jest charakterystyczne dla filozofii informacji, której integralną częścią jest etyka informacyjna.

Choć zagadnienia filozoficzno-informacyjne od dawna pojawiały się w filozofii, to dopiero w XX wieku informacja zaczęła zdobywać status pojęcia filozoficznie doniosłego. Być może dlatego musieliśmy czekać prawie dwa i pół tysiąca lat na dostrzeżenie informacji jako istotnego czynnika występującego w świecie, bo dopiero w minionym stuleciu udało się człowiekowi stworzyć maszynę przetwarzającą informacje/dane⁵. Wydaje się, że materia była pierwszą składową świata, którą człowiek poddał przetwarzaniu⁶. Takie urządzenia jak na przykład młyn, prasa, warsztat tkacki można nazwać obrabiarkami, czyli maszynami, które przetwarzają materię. Oczywiście człowiek od początku swojej historii przetwarzał materię, a nawet jeszcze wcześniej⁷. Gdy narzędzie, którym się posługuje, stanie się na tyle złożone, że będzie przenosiło energię z jednych swoich części na inne, a jako efekt swojej pracy będzie dostarczało przetworzoną materię, to takie narzędzie można nazwać maszyną. Dlatego obrabiarka nazywa się maszyną, która przekształca materię.

Dopiero w XIX wieku pojawiło się urządzenie umożliwiające przetwarzanie energii. Maszyna, która potrafi przekształcać jedną postać energii na drugą, nazywa się silnikiem. Pierwszym tak pojętym silnikiem była maszyna parowa, która przekształcała energię cieplną w energię mechaniczną. Połączenie obrabiarki z silnikiem zaowocowało powstaniem ery przemysłowej.

Skonstruowanie nowej maszyny prowadzi do odkrycia nowej rzeczywistości – można by sformułować takie quasi-historyczne prawo⁸. Najłatwiej przyszło ludziom przetwarzać przedmioty materialne, więc nikt nie wątpił w realność materii. Gdy nauczono się kontrolować procesy energetyczne, sama energia stała się – w wyobrazeniach ludzi – swoistą ontologiczną zasadą, która wraz z materią kształtowała świat. Gdy w drugiej połowie XX wieku ludzie na masową skalę zaczęli przetwarzać informacje, okazało się, że do materii i energii należy dopisać jeszcze jedno principium rzeczywistości – informację. Tak jak w zamierzchłej historii człowiek dysponował narzędziami umożliwiającymi przetwarzanie materii (choćaby pięściaki) czy energii (na przykład zwykłe ognisko), tak też dysponował narzędziami do przetwarzania informacji (palce dłoni, liczydła, abakus). Jednak dopiero w połowie XX wieku powstała maszyna, która przekształcała jedną informację na inną. Upowszechnienie komputerów

⁵ Na temat związków między informacją a danymi vide: P. Stacewicz, *Umysł a modele maszyn uczących się*, Warszawa 2010, passim oraz W. Marciszewski, P. Stacewicz, *Umysł – komputer – świat*, Warszawa 2011, passim.

⁶ W. Marciszewski, *Sztuczna inteligencja*, Kraków 1998, ss. 54–59.

⁷ Chodzi o dwie kości zwierzęce ze śladami nacięć znalezione w Dikika, datowane na ponad 3 mln lat, a należące prawdopodobnie do australopiteka, vide: <<http://www.polskieradio.pl/23/266/Artykul/256283,Najstarsze-narzedzia-na-swiecie>>, dostęp: 03.10.2015.

⁸ Oczywiście konstrukcja danej maszyny była możliwa o tyle, o ile istniał ku temu odpowiednio przygotowany grunt intelektualny. Najpierw musiała być teoria, aby mogła powstać odpowiednia maszyna, choć skonstruowanie odpowiedniego narzędzia wpływało na rozwój teorii.

zapoczątkowało nową erę, którą można nazwać erą informatyczną lub też info-erą. W erze przemysłowej życie większości ludzi było kształtowane przez szeroko pojęty przemysł. W info-erze nasz styl życia, a wręcz nasza metoda życia społecznego (cywilizacja⁹) jest formowana głównie przez informację i technologie służące do jej przetwarzania.

Początkowo termin „informacja” był odnoszony wyłącznie do relacji międzyludzkich¹⁰. Jeden człowiek drugiemu przekazywał jakieś wiadomości (*resp.* informacje). Człowiek dowiadywał się czegoś od innych ludzi lub sam innym ludziom dostarczał jakichś informacji. W takim społeczno-świadomościowym kontekście nie sposób było pomyśleć, że informacja może pojawić się w relacjach między zwierzętami. Wraz z rozwojem wiedzy biologicznej okazywało się, że informacja występuje również między innymi istotami żywymi. I to nie tylko ssaki, ale wszelkie istoty żywe nieustannie przesyłają sobie różne informacje. W ten sposób „informacja” zwiększyła zakres. Z terminu oznaczającego komunikację międzyludzką stała się kategorią biologiczną. Gdy w połowie XX wieku powstała cybernetyka, zakres pojęcia informacji ponownie został rozszerzony. Informacje przekazują sobie wszelkie układy cybernetyczne, a układ taki nie musi być ani świadomy, ani żywy. Nasze laptopy, smartfony, tablety, kiedy są podłączone do internetu, nieustannie wymieniają informacje ze środowiskiem zarówno realnym, jak i wirtualnym.

Dobrym przykładem ilustrującym ogólność pojęć cybernetycznych jest cybernetyczna koncepcja człowieka¹¹. Człowiek jest układem cybernetycznym. W tym sensie niczym nie różni się od zwierząt, insektów czy maszyn. Wyposażony jest w wejścia, wyjścia oraz urządzenie do przetwarzania sygnałów wejściowych na sygnały wyjściowe. Do swojego działania potrzebuje materii i energii, a do sterowania – informacji. W przeciwieństwie do układów cybernetycznych, które są automatami, człowiek zalicza się do autonomów. Jest układem działającym dla własnego bezpieczeństwa i rozwoju. Ze względu na to, że autonomy są wyposażone w akumulatory informacji, ich działanie nie jest jednoznacznie deterministyczne. Gdy mały człowiek pierwszy raz zobaczył ogień, był bardzo zaniepokojony tym zjawiskiem. Włożył palec w ogień i poparzył się. Następnym razem, a już zmagazynował informacje o ogniu, widząc to fascynujące zjawisko, palca do ognia nie włożył.

Przekraczając granice cybernetyki, informacja staje się kategorią filozoficzną, która zastosowana do bytu, poznania, wartości otwiera nową perspektywę rozumienia „starych” problemów. Poznawanie polega na „pobieraniu” informacji z przedmiotu poznawanego. Byt, czyli to, co jest, musi być jakieś, a to wewnętrzne uposażenie bytu jest jego informacją. A jaki jest związek między informacją a wartością? Filozofia praktyczna, w przeciwieństwie do teoretycznej,

⁹ Przytoczona definicja pochodzi z twórczości Feliksa Konecznego, *Prawa dziejowe*, Komorów 2011, *passim* oraz J. Skoczyński, *Koneczny – teoria cywilizacji*, Warszawa 2003, *passim*.

¹⁰ M. Lubański, *Informacja – system*, [w:] *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, red. M. Lubański, M. Heller, S.W. Ślaga, Warszawa 1997, ss. 97–101.

¹¹ M. Mazur, *Cybernetyka a humanitaryzm*, [w:] *Cybernetyka. Argumenty za i przeciw*, Warszawa 1965, ss. 32–42.

jest racjonalnie zaangażowana praktycznie¹². Przysłówek „racjonalnie” jest wskaźnikiem umożliwiającym odróżnienie jej od ideologii, która również jest praktycznie zaangażowana, ale to zaangażowanie podporządkowane jest dynamizmom pozaracjonalnym. Człowiek, który akceptuje w ogólności racjonalność działania, musi uznać, że działania człowieka winny być podporządkowane racjom praktycznym, a nie pragnieniom. Człowiek czyni tak, a nie inaczej, bo tak chce (kieruje się racjami praktycznymi), a nie dlatego że tak musi (wówczas jego działanie podporządkowane byłoby pragnieniom). Oczywiście nie znaczy to, że zawsze, gdy coś robimy, kierujemy się racjami praktycznymi. Musimy oddychać, bo gdybyśmy nie oddychali, przestalibyśmy żyć. Również odżywiamy się, bo są w nas pragnienia, które nakierowują nasze postępowanie na zdobywanie jedzenia. Jednak gdyby ktoś podjął pierwotną decyzję „nie chcę żyć, bo... (tu wymieniłby odpowiednie racje praktyczne)”, to wówczas pragnienia oddychania i odżywiania zostałyby podporządkowane pierwotnej decyzji. Już nie kierowałyby jego postępowaniem. Przestałby żyć. Człowieka można nazwać autonomicznym (w nawiązaniu do cybernetyki) egzystencjalnym (odwołując się do filozoficznej idei racjonalności praktycznej), bo nie tylko podejmuje działania mające na celu jego rozwój, ale jest zdolny do podjęcia pierwotnej decyzji rozstrzygającej o tym, czy w ogóle chce żyć i rozwijać się. Rozum praktyczny, czyli z jednej strony zdolność do oceniania i selekcji własnych pragnień w świetle racji, z drugiej zaś zdolność do postępowania według tych racji (nawet wówczas, gdy pragnienia nie zgadzają się z racjami), nie może funkcjonować bez informacji. Rozum praktyczny musi poznać pragnienia, sformułować racje, spośród racji wybrać te, które są słuszne, a na końcu podporządkować działanie wybranym racjom. Na każdym z tych etapów elementem niezbędnym jest właśnie informacja.

Technologie przetwarzania informacji a problemy moralne

Trudno nie zgodzić się z tezą, że rewolucja przemysłowa w sposób istotny przemieniła życie człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Dzisiejszy rozwój technologii informatycznych, który prowadzi do radykalnego przekształcania sposobu życia jednostek i całych społeczeństw, wydaje się jeszcze bardziej radykalny niż rewolucja przemysłowa.

W latach czterdziestych XX wieku Norbert Wiener stworzył nową dziedzinę wiedzy¹³. Nazwał ją cybernetyką, czyli nauką o sterowaniu i komunikacji w zwierzętach i maszynach. Uważa się go za jednego z ojców etycznej refleksji nad kwestiami generowanymi przez współczesne technologie przetwarzania informacji¹⁴.

¹² Dokładne omówienie pojęcia „filozofia praktyczna” vide: A.J. Niemczuk, *Traktat o zlu*, Lublin 2013, ss. 79–85, passim.

¹³ T.W. Bynum, *Etyka a rewolucja informatyczna*, [w:] *Wprowadzenie do etyki informatycznej*, red. A. Kocikowski, K. Górniak-Kocikowska, T.W. Bynum, Poznań 2001, ss. 25–26.

¹⁴ T.W. Bynum, *Computer and Information Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/ethics-computer>>, dostęp: 10.10.2015.

Każdy byt (jak i świat jako całość) jest – zgodnie z koncepcją Wienera – kombinacją materio-energii i informacji. Indywidua występujące w świecie są jedynie wzorcami informacyjnymi, które trwają dzięki nieustannej wymianie energii i materii z otoczeniem. Tożsamość bytu, w tym tożsamość ciała, jest kształtowana przez niematerialny wzorzec, a nie przez przestrzenny układ brył materii.

Człowiek wyróżnia się spośród innych układów cybernetycznych zdolnością do prawie nieograniczonego rozwoju. Potrafi pobierać ogromne ilości informacji ze świata zewnętrznego oraz z własnego ciała. Korzystając z tych informacji, przeprowadza rozumowania, rozważania, obliczenia, podejmuje decyzje, zachwyca się, dziwi... Dlatego też fundamentalnym celem każdego człowieka jest – według Wienera – swobodny rozwój własnego jestestwa. Każdy człowiek jest inny, więc gdy umożliwi się wszystkim ludziom rozwój ich indywidualnych zdolności, wytworzy się nieskończone bogactwo kultury. Aby ten ideał został zrealizowany, należałoby przestrzegać w życiu społecznym następujących zasad:

- zasady wolności (warunek konieczny rozkwitu możliwości tkwiących w każdym człowieku; nie wolno człowiekowi nakazać rozwijania się wbrew jego możliwościom bądź w ogóle zakazać jego rozwoju);
- zasady równości (jeżeli relacja A do B jest sprawiedliwa, to powinna taka zostać po zamianie miejsc A z B);
- zasady życzliwości (dobra wola między ludźmi jest ograniczona jedynie przez człowieczeństwo);
- zasady minimalnego naruszenia wolności (zasada regulująca relacje między jednostką a społeczeństwem; ze względu na istnienie wspólnoty, państwo może naruszyć wolność jednostki, ale powinno kierować się zasadą minimalnego naruszenia tej wolności).

Te ogólne reguły życia społecznego nie ograniczają ludzkich działań. Nie są one skierowane przeciwko jakiejś kulturze, o ile ta ich nie narusza. Za to umożliwiają rozkwit zdolności tkwiących w każdym człowieku.

W latach siedemdziesiątych Joseph Weizenbaum napisał program komputerowy ELIZA, który miał symulować wstępną rozmowę, jaką psychoterapeuta przeprowadza z pacjentem. Ku zaskoczeniu autora tego informatycznego projektu, ELIZA spotkała się z ogromnym zainteresowaniem i sympatią ze strony pacjentów potrzebujących wsparcia psychoterapeutycznego. To informatyczne wkroczenie w sferę, zdawałoby się, czysto ludzką można traktować jako wzorcowy przykład wywoływania problemów moralnych przez szeroko pojęte technologie przetwarzania informacji. Zaliczają się do nich chociażby problem pracy (groźba utraty pracy przez ludzi na rzecz maszyn informatycznych, nowa koncepcja pracy i jej moralno-etyczne implikacje itp.), bezpieczeństwo informacyjne (dostęp do bardzo osobistych informacji, wykorzystywanie danych osobowych, ludzka ławowierność w udostępnianiu informacji, efekt Elizy, czyli przypisywanie sensu znakom, które takiego sensu nie mają; na przykład „odczytywanie” znaczenia ukrytego w fusach herbacianych, uznawanie, że skoro dana teza pojawiła się w internecie, to musi być prawdziwa, itp.), mechaniczno-informacyjna koncepcja człowieka, moralność maszyn etc.

Trudno nie zauważyć, że technologie informatyczne prowadzą do zmiany podstawowych pojęć związanych z moralnością (jak miało to miejsce w przypadku koncepcji Wienera – ze szczególnym uwzględnieniem cybernetycznej antropologii) oraz generują problemy moralne, które nie występowały w czasach przed rewolucją informatyczną (wzorcowym przykładem jest program Eliza). Już na przykładzie koncepcji Wienera dało się zauważyć konieczność bardziej fundamentalnego, bardziej filozoficznego przemyślenia kwestii moralnych związanych z erą informacyjną. Jedną z odpowiedzi na to informacyjne wyzwanie jest *the ethics of information* Luciano Floridiego, czyli etyka informacyjna zbudowana na fundamencie filozofii informacji¹⁵.

Filozofia informacji

Jak słusznie zauważył Józef Maria Bocheński, wbrew wszelkim nurtom myślowym, które uważają, że już w niedługim czasie wszystkie filozoficzne zagadnienia przejmą nauki szczegółowe i w ten sposób zakończą się nieuprawnione spekulacje filozofów, sama filozofia ma się dobrze, a ilość zagadnień, nad którymi zastanawiają się miłośnicy mądrości w wyniku rozwoju nauk szczegółowych, zwiększa się¹⁶. Nie inaczej jest w przypadku informatyki. Wraz z jej dominującą rolą w życiu każdego człowieka pojawia się nowy nurt w filozofii nazwany filozofią informacji¹⁷.

Termin „filozofia informacji” (FI) został ukuty przez Floridiego już w 1990 roku¹⁸. Formułuje on dwuczęściową definicję nowego paradygmatu filozofii. FI ma być krytycznym poszukiwaniem pojęciowej natury informacji oraz jej principiów – ze szczególnym uwzględnieniem jej dynamiki, użyteczności i wykorzystania w naukach¹⁹. W drugiej części definicji FI pojmuje się jako tę dziedzinę filozofii, która opracowuje i stosuje do filozoficznych problemów metodologię nauk informacyjno-teoretycznych i komputacyjnych.

Definiowanie FI jako krytyczne poszukiwanie principiów informacji jest niewątpliwie nawiązaniem do najbardziej spekulatywnych tradycji filozoficznych, w ramach których początkiem i celem poznania było poszukiwanie odpowiedzi

¹⁵ Wyrażenie *the ethics of information* zostało przetłumaczone jako „etyka informacyjna”, a nie „etyka informacji”, ponieważ w języku polskim to dosłowne tłumaczenie mogłoby sugerować, że *the ethics of information* porusza kwestie etyczne dziennikarzy, informatyków, użytkowników internetu... Choć zagadnienia te mogą być rozważane w ramach etyki informacyjnej, to jednak nie stanowią jej istoty; etyka informacyjna jest etyką ogólną, czy – jak pisze L. Floridi – makroetyką. Dlatego też wydaje mi się, że lepszym tłumaczeniem *the ethics of information* jest etyka informacyjna, a może najlepszym byłby termin „infoetyka”.

¹⁶ J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, ss. 14–20.

¹⁷ L. Floridi, *Philosophy of Information*, Oxford 2012.

¹⁸ Ta część tekstu w znacznej mierze została oparta na artykule: J. Strzelecki, *Co to jest filozofia informacji?*, [w:] *Nauka. Racjonalność. Realizm. Między filozofią przyrody a filozofią nauki i socjologią wiedzy*, red. J. Dębowski, E. Starzyńska-Kościszko, Olsztyn 2013, ss. 129–140.

¹⁹ L. Floridi, *What is the Philosophy of Information*, <<http://www.blackwellpublishing.com/pci/downloads/introduction.pdf>>, dostęp: 01.03.2013.

na pytanie o *arché, principium*, zasadę bytu. „Co to jest?” („*Ti esti?*”). Co to jest człowiek? Jaka jest jego natura? Czy istnieje Bóg? Czym jest przyroda? Co to jest prawda, dobro, piękno? FI pyta o samą informację, a nie o różne znaczenia słowa „informacja”. Nie można ignorować różnych, powstałych dotychczas szczegółowych pojęć informacji. Jednak FI nie ma być bliżej nieokreśloną syntezą wyników nauk szczegółowych. Analizując istniejące definicje informacji, jest przede wszystkim zainteresowana tym, czym jest informacja, a nie jak ludzie informację pojmują.

Uszczegóławiając kwestię dynamiki informacji, Floridi pisze, że ma na myśli tworzenie i modelowanie środowisk informacyjnych (łącznie z własnościami systemowymi, formami interakcji, wewnątrzsystemowym rozwojem itp.), cykl życia informacji, przetwarzanie informacji.

Środowiskiem informacyjnym jest dowolny system, który zbiera, przetwarza i rozpowszechnia informacje (np. zespół ludzi, organizacje, instytuty itp.). Skoro – zdaniem Floridiego – FI zainteresowana jest wszystkim, co wiąże się z systemami informacyjnymi, to powinna korzystać z aparatury pojęciowej i twierdzeń występujących w cybernetyce.

Floridi wyróżnia następującą strukturę typowego cyklu życia informacji: pojawienie się (odkrycie, zaprojektowanie), przetwarzanie i zarządzanie (zbieranie, ocenianie, modyfikowanie itd.), wykorzystanie (planowanie, analizowanie, nauczanie, podejmowanie decyzji itp.).

Nie sposób nie zauważyć, że informacja przenika każdy aspekt życia człowieka. Od początku do końca swojej egzystencji nieustannie poznajemy nowe informacje, przekształcamy je, oceniamy, na podstawie nowo zdobytej wiedzy modyfikujemy te informacje, które już zebraliśmy. Chcąc dobrze poznać wszystkie aspekty i szczegóły życia informacji, należałoby sięgnąć do historii, biologii, socjologii, psychologii, ekonomii itp. FI zatem może się stać swoistym mostem łączącym wiele różnych nauk szczegółowych.

Odnosząc się do komputacyjnego przetwarzania informacji, Floridi zauważa, iż nie przez przypadek jego filozoficzna propozycja nazywa się *philosophy of information*, a nie *philosophy of computation*. FI nie jest kolejnym redukcjonizmem. W filozofii już występowały biologizmy, psychologizmy, logicyzmy, a teraz, ponieważ FI stosuje do problemów filozoficznych metodologie nauk komputerowych, mogłaby pojawić się groźba informatyzmu. Algorytmiczne przetwarzanie danych (*resp.* informacji) należy dzisiaj do głównych przedmiotów naukowej i filozoficznej refleksji, ale nie znaczy to, że istnieje tylko taki sposób przetwarzania danych (*resp.* informacji)²⁰, z czego Floridi doskonale zdaje sobie sprawę i dlatego swoje filozoficzne przedsięwzięcie nazwał filozofią informacji.

Floridi zaproponował zbiór otwartych problemów filozofii informacji – świadomie nawiązując do otwartych problemów w matematyce sformułowanych

²⁰ M. Hetmański, *Umysł a maszyny. Krytyka obliczeniowej teorii umysłu*, Lublin 2000; R. Penrose, *Nowy umysł cesarza: o komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996.

przez Dawida Hilberta (1862–1943) na początku XX wieku²¹. Otwartymi problemami FI są: 1) problem podstawowy: co to jest informacja? (trzy perspektywy: informacja jako rzeczywistość, informacja o rzeczywistości, informacja dla rzeczywistości); 2) na czym polega dynamika informacji? (natura danych jako nośników informacji); 3) czy możliwe jest zbudowanie jednej powszechnej teorii informacji?; 4) jak dane uzyskują sens? (znaki formalne a ich znaczenia); 5) zagadnienie prawdy: jak dane wraz ze znaczeniem nabywają wartości prawdy?; 6) informacyjna teoria prawdy: czy informacja może wyjaśnić prawdę?; 7) semantyka informacyjna: czy informacja może wyjaśnić znaczenie?; 8) kwestia Kartezjusza: czy na odpowiednim poziomie abstrakcji poznanie może być zasadnie analizowane w kategoriach przetwarzania informacji?; 9) kwestia inżynierska: czy naturalna inteligencja może być zasadnie analizowana na odpowiednim poziomie abstrakcji jako proces przetwarzania informacji?; 10) zagadnienie Turinga: czy inteligencja naturalna może być w pełni zaimplementowana na przedmiocie niebiologicznym?; 11) czy podejście informacyjne może rozwiązać problem relacji umysł-ciało?; 12) informacyjne koło: jak można sprawdzić informację?; 13) hipoteza ciągłości: czy epistemologię można ufundować na teorii informacji?; 14) nauka z informacyjnego punktu widzenia: czy naukę można zredukować do komputerowego modelowania?; 15) kwestia Wienera: jaki jest ontologiczny status informacji?; 16) problem umiejscowienia: czy informacja może być znaturalizowana?; 17) hipoteza bytu z bitu: czy principium przyrody jest informacja?; 18) problem unikalności: czy etyka komputerowa ma filozoficzne podstawy? (technologie informacyjne a nowe dylematy moralne).

Zbiór otwartych problemów FI zaproponowany przez Floridiego nie jest poprawnym podziałem logicznym. Wiele kwestii jest ze sobą tak ściśle powiązanych, że zachodzą na siebie. Sam autor przyznaje, że jest to raczej wstępny zapis ważnych tematów, które wyznaczają nowy obszar filozoficznych poszukiwań, a nie w pełni dojrzała dziedzina filozofii. Należy przyznać, że ten informacyjny obszar jest imponująco rozległy.

Etyka informacyjna

Nazwa „model RPT” jest akronimem od angielskich słów „resource” (źródło), „product” (rezultat), „target” (cel). Model ten umożliwia – na odpowiednim poziomie abstrakcji – dobrą orientację w zagadnieniach etyki informacyjnej oraz pozwala zrozumieć, w jaki sposób informacja w sposób ścisły powiązana jest z życiem moralnym i etyką²². Aby podjąć działania, w tym również działania moralne, potrzebujemy informacji (*resource*). Nasze moralne czyny prowadzą do powstania pewnych informacji (*product*), w efekcie czego wpływamy na całą otaczającą nasz rzeczywistość informacyjną (*target*).

²¹ L. Floridi, *Open Problems in the Philosophy of Information*, „Metaphilosophy” 2004, Vol. 35, No 4, pp. 554–582.

²² L. Floridi, *The Ethics of Information*, pp. 20–21.

Trudno nie zauważyć, że epistemiczny komponent stanowi integralną i istotną część aktywności moralnej (informacja jako źródło). Gdy pewna osoba podejmuje działania moralne, to ocena jej postępowania musi zawierać informacje o tym, co dana osoba wiedziała, gdy zrobiła to a to. Wyobraźmy sobie Jasia i Zosię, którzy pomagają swoim babciom w wiosennych porządkach. Jaś pomaga, bo pokątnie usłyszał, że babcia obiecała dać Jasiowi pieniądze za jego pracę, o ile ten sam zgłosi chęć pomocy. Zosia również pomaga swojej babci. Starsza pani, chcąc podziękować wnuczce, daje jej pewną sumę pieniędzy. Jaś i Zosia pomogli babciom. Jaś i Zosia otrzymali za udzieloną pomoc wynagrodzenie. Różnica jest tylko taka, że Jaś pomagał, bo usłyszał, że dostanie pieniądze. Zosia zaś pomagała, choć niczego o pieniężnej nagrodzie nie słyszała. Informacja jako źródło ma istotny wpływ na wartość moralną naszego postępowania.

Intelektualizm etyczny, czyli stanowisko, zgodnie z którym mogą moralnie dobrze postępować tylko wtedy, gdy wiem (w sensie Platónskiego *episteme*), jakie postępowanie w danej sytuacji jest dobre, to kolejny przykład ukazujący moralną doniosłość informacji pojętej jako źródło. Człowiek postępuje moralnie źle, bo tak naprawdę nie wie, że to, co robi, jest złe. Jemu tylko wydaje się, że takie postępowanie jest dobre.

Nie tylko odpowiednia ilość informacji może wpływać na postępowanie moralne. Nadmiar również może negatywnie oddziaływać na wartość moralną naszego działania. Dobrym przykładem jest w tym wypadku Rawlsa zasłona niewiedzy, gdzie brak informacji (*resource*) ma być gwarantem sprawiedliwej organizacji życia społecznego. Za ilustrację bardziej filmową niż *stricte* filozoficzną może służyć końcowa scena z filmu „Siedem”, w której widzimy klęczącego psychopatycznego mordercę i celującego do niego policjanta. W pewnym momencie pojawia się kurier z anonimową paczką przeznaczoną dla policjanta. Teraz rozgrywa się prawdziwy dramat. W paczce jest głowa żony policjanta, zamordowanej przez psychopatę klęczącego przed policjantem. Źródłem nienawiści, która zaważadnęła policjantem i sprawiła, że zabił on mordercę, była dostarczona przez kuriera informacja.

Informacja może być pojęta nie tylko jako źródło, lecz również jako rezultat różnych działań. Egzemplifikacjami informacji-rezultatu są między innymi: napisany mejl²³, książka czy artykuł, przygotowanie i przeprowadzenie prezentacji na pewien temat, w internecie: umieszczenie zdjęć, memów, tekstów itp., czatowanie, video-rozmowy, komentowanie, tworzenie Wikipedii itd. Znanym z przeszłości przykładem takiego wygenerowania informacji, które prowadzi do skutków moralnych, jest Koń Trojański. Wielki, drewniany koń, w którym ukryli się żołnierze, został przez mieszkańców Troi zrozumiany jako znak, że oblężenie zakończyło się, a najeźdźcy odeszli. Błędnie zinterpretowane dane doprowadziły do upadku Troi. W dzisiejszych czasach, przez analogię z przeszłymi wydarzeniami, powstają konie trojańskie rozumiane jako złośliwe

²³ Rada Języka Polskiego uznała, że pisownia „mejl” jest poprawną formą – vide <http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=284:mejl-&catid=44:porady-jzykowe&Itemid=58>, dostęp: 15.06.2016.

oprogramowanie, które udając „zwyuczajny” program może wykraść z danego komputera poufne dane. Pisanie programów komputerowych jest tworzeniem informacji (*product*). Wytwarzanie informacji może mieć skutki moralne. W zakresie etyki informacyjnej mieści się zarówno informacja jako źródło (*resource*), jak i informacja będąca rezultatem (*product*) pewnych działań.

Hakowanie stanowi wzorcową ilustrację trzeciego wymiaru informacji, czyli *info-target* (informacja jako cel). Haker potrzebuje informacji „na wejściu” (informacja jako źródło), czyli musi dysponować niezbędną wiedzą informatyczną, aby umieć włamać się do systemu. „Na wyjściu” jego działań pojawia się gotowy program umożliwiający hakowanie (informacja jako rezultat). Gdy użyje swojego programu, aby uzyskać dostęp do poufnych danych, powiedzmy z rządowej bazy danych o tajnych agentach, jego działanie będzie kierowane chęcią zdobycia informacji rozumianych jako cel działania (*info-target*). Z powodu tak wszechstronnego rozwoju ICT (*Information and Communication Technology*) oraz jej powszechnego zastosowania, informacja jako cel staje się jednym z bardziej palących problemów etycznych współczesnego społeczeństwa²⁴.

Budowanie etyki opartej tylko na jednym z wymienionych wymiarów istnienia informacji prowadzi do tworzenia mikroetyk, które z definicji są redukcjonistyczne i zapoznają wielowymiarową rzeczywistość samej informacji. Etyka informacyjna jest makroetyką. Łączy ze sobą mikroetyki w jedną ogólnofilozoficzną naukę o moralności, w której wszelkie działanie rozpatruje się jako informacyjny obiekt trójwymiarowy (informacja jako źródło, wytwór i cel)²⁵.

Na wystarczająco ogólnym poziomie abstrakcji każde działanie można przedstawić jako relację dwuargumentową między tym, który działa (*aganto*)²⁶, a przedmiotem jego działania (*agato*)²⁷. Wiele koncepcji etycznych, jak chociażby etykę cnót, można nazwać etykami zorientowanymi na podmiot działań moralnych (*aganto*)²⁸. Gdy owym *aganto* jest człowiek, etyka staje się etyką antropocentryczną (*etiko de morala aganto*)²⁹, czyli etyką człowieka działającego moralnie. Każdy byt, niebędący człowiekiem, zostaje wykluczony z uniwersum podmiotów działań moralnych (*aganto*). Jednak gdybyśmy terminem *aganto*

²⁴ Warto – w tym kontekście – wymienić kilka zagadnień, które w dawniejszych czasach nie pojawiały się: cyber-wojny, cyber-terrorizm, cyber-handel, prywatność, otwarte/zamknięte źródła oprogramowania, kontrola informacji.

²⁵ L. Floridi, *The Ethics of Information*, pp. 25–29.

²⁶ *Aganto* – „działający”, „ten, który działa”, słowo z języka esperanto, jest imiesłowem rzeczownym czynnym czasu teraźniejszego od czasownika „agi”, który znaczy „działać”. Odwołanie się do języka esperanto nie jest przypadkowe. Uważam, że jest to język wręcz stworzony dla uprawiania filozofii. Jego prostota gramatyczna, wynikająca z konsekwentnego przestrzegania ustalonych reguł „giętkość” znaczeniowa, będąca konsekwencją permanentnego korzystania z sufiksów, korelatywów i odpowiednich reguł gramatycznych, umożliwiają względnie jasne i proste wyrażanie idei filozoficznych.

²⁷ *Agato* – „ten, który przyjmuje działanie”, słowo z języka esperanto, jest imiesłowem biernym czasu teraźniejszego od czasownika „agi”, który znaczy „działać”.

²⁸ L. Floridi, *The Ethics of Information*, pp. 61–63.

²⁹ *Etiko de morala aganto* oznacza taką etykę, której przedmiotem jest człowiek działający moralnie; *etiko* – „etyka”, „de” – wprowadza dopełniacz, *morala* – „moralny,a,e”, *aganto* – „ten, który działa”.

chcieli objąć dowolne – niekoniecznie ludzkie – podmioty moralnego sprawstwa, a fakt ten chcielibyśmy zgrabnie wyrazić w języku, to esperanto dysponuje sufiksem „um”, który w formie rzeczownikowej „umo” oznacza coś, rzecz nieokreśloną. *Etiko de morala agantumo* będzie etyką zorientowaną na podmiot moralnego działania – niezależnie od natury tego podmiotu i taką etyką jest etyka informacyjna.

Gdy centrum etyki staje się działanie (*ago*), powstają etyki działań moralnych (*etiko de morala ago*), takie jak konsekwencjalizm (wartość moralna zależy od skutku działania), kontraktualizm (działanie moralne jest wynikiem pewnego kontraktu), deontologizm (wartość moralna czynu zależy od jego zgodności z normą).

Pozostały jeszcze etyki zorientowane na obiekt działań moralnych, czyli *etiko de morala agatolagatumo*. Dobrym przykładem jest – wspomniana już – Rawlsa zasłona niewiedzy. Racjonalny *aganto*, nie wiedząc, jaką przyjdzie mu w przyszłości pełnić rolę społeczną, ma ustalić przyszłe reguły życia społecznego. W ten sposób *aganto* staje się przyszłym *agato*. Jeżeli uznamy, że przedmiotem, na który nakierowane są działania moralne jest człowiek, albo nieco ogólnie – istota racjonalna, nasza etyka będzie typu *agato*. Jednakże, chcąc maksymalnie rozszerzyć zakres moralnych działań, ów przedmiot aktywności moralnej etyka informacyjna ujmuje jako obiekt informacyjny – niezależnie od tego, czy jest on naturalny czy sztuczny, żywy czy martwy. Etyka informacyjna jest więc *etiko de morala agatumo*, czyli etyką zorientowaną na jakikolwiek obiekt informacyjny przyjmujący działanie moralne od innych obiektów informacyjnych.

Etyka informacyjna jest makroetyką. Prefiks „makro” wskazuje na rozległość tego, co jest nazwane drugim członem. Ta jej uniwersalność jest wynikiem ontycznego zwrotu, czyli uznania, że informacja jest bytem, a dokładniej bytem informacyjnym³⁰, który stanowi centrum etyki informacyjnej. Ów byt (pojęty zarówno jako *agantumo*, czyli coś działającego, jak i *agatumo*, czyli coś przyjmującego działanie) jest indywiduum mającym pola (własności) i metody (sposoby działania). Pojęcie „byt informacyjny” jest przeniesieniem na grunt filozofii pojęcia z programowania zorientowanego obiektowo³¹. „Obiekt” oznacza pewien informatyczny przedmiot, który jest tworzony w ramach wyznaczonych przez klasę. Obiekt ma pewne własności i może działać w określony sposób. Program komputerowy stanowią połączone ze sobą różnymi relacjami obiekty informacyjne, które wymieniają między sobą informacje. Bytem informacyjnym jest cokolwiek (człowiek, jezioro, planeta, układ planetarny, galaktyka, komórka biologiczna, atom, elektron, kwark, samochód, książka, myśl, nauka, rzeźba etc.), co ma własności i wchodzi w interakcje ze środowiskiem, które z kolei jest siecią wzajemnie powiązanych bytów informatycznych (infosfera).

³⁰ L. Floridi, *Informational realism*, <<http://philsci-archive.pitt.edu/2538>>, dostęp: 10.06.2015.

³¹ Nie sposób w tym artykule omówić związku między bytem informacyjnym a obiektem informacyjnym. W informatyce programowanie zorientowane obiektowo jest dobrze znane, vide: M. Weisfeld, *Myslenie obiektowe w programowaniu*, tłum. L. Piwko, Gliwice 2014. Jednym z licznych przypadków wykorzystanie programowania obiektowego w filozofii jest książka Roberta Janusza, *Program dla wszechświata: filozoficzne aspekty języków obiektowych*, Kraków 2002.

Na koniec tego krótkiego wprowadzenia do makroetyki informacyjnej warto przytoczyć cztery zasady będące fundamentem jej normatywnego wymiaru³²:

- nie powinno się wywoływać entropii w infosferze;
- powinno się zapobiegać pojawianiu się entropii w infosferze;
- należy usuwać entropię z infosfery;
- rozwój bytów informacyjnych i całej infosfery powinien być promowany przez zachowywanie, rozwijanie, wzbogacanie ich dobrostanu.

Nie wnikając w szczegóły, infosfera – jak już zostało to napisane – jest siecią wzajemnie powiązanych ze sobą bytów informacyjnych, entropia zaś – przez analogię do termodynamicznego znaczenia tego terminu – wprowadzaniem nieporządku do bytów, który skutkuje zanikiem wzorców informacyjnych, czyli niszczeniem samych bytów informacyjnych³³. Okaleczenie fizyczne bądź psychiczne człowieka jest złem moralnym (wprowadzanie entropii do bytu informacyjnego klasy człowiek). Niszczenie zabytków, dzieł sztuki, polityczne zakłamywanie historii jakiegoś narodu również jest moralnym złem. Choć wymienione byty należą do różnych klas (zabytki, dzieła sztuki, historia narodu), jednak – tak jak wszystkie byty informacyjne – mają swoją wewnętrzną wartość. Ze względu na nią należy je chronić. Jednak ochrona ta nie może sprowadzać się wyłącznie do zachowania *status quo* danego bytu, lecz powinna być nakierowana na jego rozwój. To metafizyczne „rozrastanie się” bytu bardziej przypomina rozrost rośliny niż mechaniczne dołączanie części prowadzące do nowych działań bytu.

Etyka informacyjna jest makroetyką, ponieważ jej kategorią centralną jest byt informacyjny, a jest nim cokolwiek, co ma własności i wchodzi w interakcje ze środowiskiem. Tak pojętym bytem jest zarówno człowiek, jak i jakiegokolwiek jestestwo ożywione lub nie, naturalne lub sztuczne. Niewątpliwie etyka informacyjna jest antynowożytna, ponieważ zrywa z mechanicystyczną wizją rzeczywistości, wracając do organicystycznego myślenia o świecie oraz – przez uznanie obiektywnego istnienia informacji – jest etyką radykalnie antysolipsystyczną, a co za tym idzie – antyrelatywistyczną.

Bibliografia

- Adriaans P., *Information*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/information/>>, dostęp: 10.10.2013.
- Bocheński J.M., *Ku filozoficznemu myśleniu*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986.
- Bynum T.W., *Etyka a rewolucja informatyczna*, [w:] *Wprowadzenie do etyki informatycznej*, red. A. Kocikowski, K. Górniak-Kocikowska, T.W. Bynum, Poznań 2001, ss. 25–26.
- Bynum T.W., *Computer and Information Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/ethics-computer>>, dostęp: 10.10.2015.
- Floridi L., *Information Ethics: On the Philosophical Foundation of Computer Ethics*, „Ethics and Information Technology” 1, Netherlands 1999, pp. 37–56.
- Floridi L., *Philosophy of Information, Philosophy and Computing*, London 1999.

³² L. Floridi, *The Ethics of Information*, pp. 70–74.

³³ L. Floridi, *Information...*, p. 40.

- Floridi L., *Open Problems in the Philosophy of Information*, „Metaphilosophy” 2004, Vol. 35, No 4, pp. 554–582.
- Floridi L., *Foundation of Information Ethics*, [w:] *Information and Computer Ethics*, red. K.E. Himma, H. T. Tavani, New Jersey 2008, pp. 3–24.
- Floridi L., *Information. A Very Short Introduction*, Oxford 2010.
- Floridi L., *Philosophy of Information*, Oxford 2012.
- Floridi L., *What is the Philosophy of Information*, <<http://www.blackwellpublishing.com/pci/downloads/introduction.pdf>>, dostęp: 01.03.2013.
- Floridi L., *Informational Realism*, <<http://philsci-archive.pitt.edu/2538>>, dostęp: 10.06.2015.
- Floridi L., Sanders J.W., *Internet Ethics: the Constructionist Values of Homo Poieticus*, Research Report 25.02.2003, <<http://web.comlab.ox.ac.uk/oucl/research/areas/ieg>>, dostęp: 09.09.2015.
- Hetmański M., *Umysł a maszyny. Krytyka obliczeniowej teorii umysłu*, Lublin 2000.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Komorów 2011.
- Lubański M., *Informacja – system*, [w:] *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, red. M. Lubański, M. Heller, S.W. Ślaga, Warszawa 1997, ss. 15–153.
- Marciszewski W., *Sztuczna inteligencja*, Kraków 1998.
- Marciszewski W., Stacewicz P., *Umysł – komputer – świat*, Warszawa 2011.
- Mazur M., *Cybernetyka a humanitaryzm*, [w:] *Cybernetyka. Argumenty za i przeciw*, Warszawa 1965, ss. 32–42.
- Niemczuk A. J., *Traktat o złu*, Lublin 2013.
- Penrose R., *Nowy umysł cesarza: o komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996.
- Skoczylński J., *Koneczny – teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.
- Stacewicz P., *Umysł a modele maszyn uczących się*, Warszawa 2010.
- Strzelecki J., *Co to jest filozofia informacji?*, [w:] *Nauka. Racjonalność. Realizm. Między filozofią przyrody a filozofią nauki i socjologią wiedzy*, red. J. Dębowski, E. Starzyńska-Kościuszko, Olsztyn 2013, ss. 129–140.
- Strzelecki J., *Poznanwanie jako informowanie*, [w:] *Poszukiwania filozoficzne*, t. 1: *Nauka – Prawda*, red. J. Michalczenia, J. Mizińska, K. Ossowska, Olsztyn 2014, ss. 429–444.
- Weisfeld M., *Myślenie obiektowe w programowaniu*, tłum. Ł. Piwko, Gliwice 2014.
- Wiener N., *Cybernetyka a społeczeństwo*, tłum. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1961.

Źródła odpowiedzialności. Próba refleksji systematycznej

Streszczenie

Artykuł jest przyczynkiem do trwającej i żywo toczzonej dyskusji nad ideą odpowiedzialności we współczesnym świecie. Stanowi próbę uchwycenia fundamentów odpowiedzialności, odsłonięcia warunków jej zaistnienia. Tekst ujawnia związek debaty toczzonej wokół idei odpowiedzialności z dyskursem zogniskowanym na relacji zachodzącej między determinizmem a wolną wolą jednostki.

Abstract

The article is an input to the current and extensive discussion on the idea of responsibility in the contemporary world. It constitutes an attempt to capture the foundations of responsibility and to display the conditions of the idea's coming into existence. The text also reveals the connection of the debate on the idea of responsibility with the discourse focused on the relation between determinism and the individuals' free will.

Słowa kluczowe: odpowiedzialność, wolna wola, determinizm

Keywords: responsibility, free will, determinism

W *Radach Starego Filozofa* Józef M. Bocheński OP zawarł następującą wskazówkę: „Oдноśna rada, która jest także nakazem zawodowej moralności naukowca brzmi: powoduj się w filozofowaniu wyłącznie chęcią poznania”. Jerzy Perzanowski wszystkie *Rady* Bocheńskiego sprowadził do wspólnego mianownika jako „skutecznie chroniące przed nieodpowiedzialnością za słowa”. Tak więc, z chęci poznania i chęci zachowania odpowiedzialności za słowa, niniejszy tekst jest przyczynkiem do trwającej i żywo toczzonej dyskusji nad ideą odpowiedzialności we współczesnym świecie. Dokładniej, jest on próbą uchwycenia fundamentów odpowiedzialności, odsłonięcia warunków jej zaistnienia.

Próba ujęcia fenomenu odpowiedzialności związana jest z dyskursem wokół wolnej woli. Dla części badaczy oczywisty jest fakt, że odpowiedzialność jest sprzężona z wolnością, a nawet więcej – nie byłoby odpowiedzialności bez wolności. Zdaniem Włodzisława Ducha odpowiedzialność wymaga kontroli własnego działania i rozumienia skutków swego działania¹. Spełnienie obu warunków

¹ „Wewnętrzne poczucie «wolnej woli» jest wtórne wobec stanów mózgu, ale powinno być zgodne z intencjami, planem działania” – W. Duch, *Problem wolnej woli*, <www.fizyka.umk.pl>, dostęp: 04.10.2015.

jest możliwe tylko wówczas, gdy człowiek będzie wolny w swoich decyzjach. Tę samą myśl, choć wyrażoną innym językiem, odnajdujemy u Jana Woleńskiego, dla którego „wolność w wyborze takiego czy innego postępowania jest warunkiem przypisywania odpowiedzialności za nie”². Podobną konstatację odnaleźć można w koncepcji „ontycznych fundamentów idei odpowiedzialności” Romana Ingardena, gdzie warunkiem zaistnienia niezależnego, własnego czynu osoby jest jej wolność w decyzjach³. Jacek Filek zaś w istnieniu wolności upatruje sensu odpowiedzialności. „Sensem prawdy i sensem wolności okazuje się odpowiedzialność, podstawowe pojęcie paradygmatu «współczesności»”⁴.

Dyskurs w polu wolnej woli uwikłany jest w rozważania nad determinizmem świata – łańcuchem przyczynowo-skutkowym. Klasycznie determinizm przeciwstawiany jest indeterminizmowi. Jeszcze w połowie XX wieku Roman Ingarden postulował istnienie trzeciej drogi, obok dwóch wyżej wymienionych – świata „przedstawiającego ogromną wielość częściowo otwartych, a zarazem częściowo izolowanych («osłoniętych») systemów, które pomimo swego wzajemnego odgraniczenia i osłonięcia są «związane» związkami przyczynowymi”⁵. Dziś wydaje się, że rozważania te miały charakter profetyczny, choć dyskurs relacji determinizm – indeterminizm dalece wykroczył poza ramy klasycznej dyskusji.

Współczesny zakres refleksji nad relacją determinizm – wolna wola odzworowuje tablica Galena Strawsona⁶. W sposób formalny wyczerpuje ona wszystkie możliwe relacje, jakie zająć mogą pomiędzy determinizmem i wolną wola. Całość wydaje się zawierać treść dość oczywistą i niewymagającą dodatkowego komentarza.

Relacje między determinizmem i wolną wola

determinizm	prawda	prawda	fałsz	fałsz	n	n	n	prawda	fałsz
wolna wola	prawda	fałsz	fałsz	prawda	prawda	fałsz	n	n	n

n – oznacza ‘niezdecydowanie’

Źródło: G. Strawson, *Freedom and Belief*, Oxford 2010, p. 6.

W 2011 roku, jako owoc wieloletnich badań, ukazała się książka Boba Doyle’a *Free will. The Scandal in Philosophy*⁷, która zawiera treściową taksonomię sta-

² J. Woleński, *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1996, nr 29, s. 176.

³ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998, ss. 122–123.

⁴ „Poznanie prawdy, wola wolności i poczucie odpowiedzialności stanowią razem jedność wszystkich trzech osób, przez które odmienia się podstawowe słowo «być». Kadencja: prawda, wolność, odpowiedzialność, czyli: widzę i rozumiem, chcę i czynię, zagadnięto mnie i poczuwam się do odpowiedzialności, streszcza całą dotychczasową drogę filozofowania” – J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 8. Nadmienić w tym miejscu należy, że istnienie wolnej woli jako źródła zasad moralnych jest jednym z postulatów praktycznego rozumu w filozofii Immanuela Kanta. Vide: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2015.

⁵ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 152.

⁶ G. Strawson, *Freedom and Belief*, Oxford 2010, p. 6.

⁷ B. Doyle, *Free will. The Scandal in Philosophy*, USA 2011.

nowisk, jakie zajmują współcześni badacze woluntaryzmu. Trzeba wspomnieć, że Doyle jest autorem znanego portalu internetowego *Information Philosopher dedicated to the new information philosophy*, którego ambicją jest „zapełnienie stron internetowych wszystkimi największymi filozofami i naukowcami, którzy pracowali nad problematyką wolności, wartości i wiedzy”⁸. Systematyka Doyle’a przybrała postać obszernego grafu, który jest efektem badań historycznych, jak i przeglądu współczesnych analiz problemu. W rysie historycznym odnajduje on trzy podstawowe szkoły: determinizm, libertarianizm (indeterminizm) i kompatybilizm (David Hume, George Berkeley, John Locke, Thomas Hobbes, Immanuel Kant)⁹. Za sprawą Williama Jamesa kompatybilizm stał się *soft* determinizmem, co w efekcie wprowadziło do taksonomii sprzeczność logiczną. Klasycznie definiowany determinizm stał się bowiem *hard* determinizmem, zaś kompatybilizm jego słabszą formą (*soft* determinizmem)¹⁰. Wraz ze wzrastającą w XX wieku liczbą badaczy problemu woli uprawiających różne dyscypliny naukowe, nastąpił błyskawiczny rozrost drzewa systematyki. Ostatecznie diagram przyjął wersję, która zaprezentowana zostaje niżej.

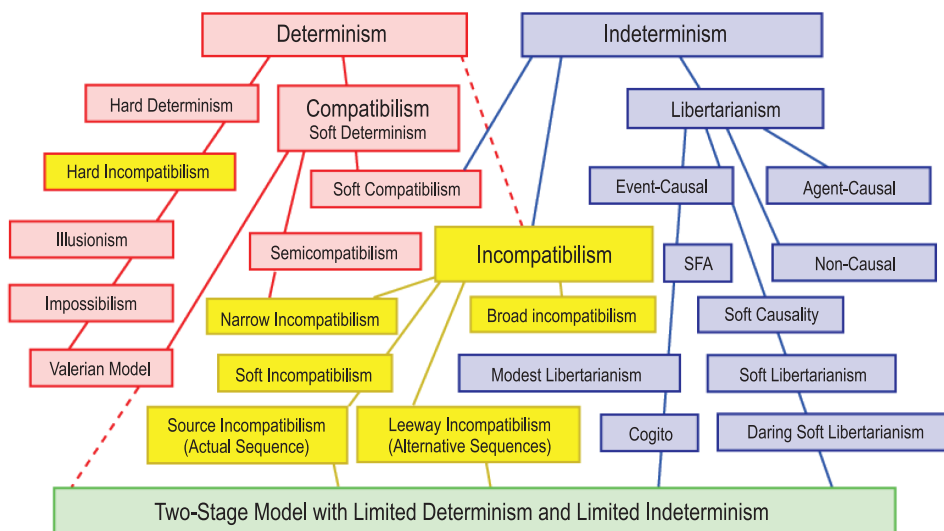
Próba analizy poszczególnych części modelu jawi się jako z gruntu skazana na niepowodzenie. Zaobserwować bowiem można, że niektóre elementy (czasem w zaskakujący sposób) łączą się ze sobą, przenikają i splatają. Kryterium różnicującym poszczególne stanowiska staje się stosunek badaczy do wolności woli. Podstawą taksonomii jest znany od wieków konflikt determinizmu i indeterminizmu. W przypadku pierwszym mamy do czynienia z takimi kategoriami, jak: konieczność, pewność i przewidywalność. W tym ujęciu zjawiska świata przyrody zachodzą z praw (naturalnych czy boskich) w sposób nieuchronny i określony. „Późniejsze stany świata są jednoznacznie wyznaczone przez jego stany wcześniejsze. W takim świecie to, co zdarza się później, jest koniecznym następstwem tego, co zdarzyło się wcześniej”¹¹. Przyszłość jest więc znana. Natomiast by można było mówić o indeterminizmie, trzeba odwołać się do kategorii wolności woli. Tak jak determinizm przeczy wolności, tak indeterminizm potrzebuje jej koniecznie. W polu dyskursu nad powyższą dychotomią kształtują się dwa podstawowe dla tematyki wolnej woli stanowiska – kompatybilizm

⁸ Jak informuje autor stron: „Information Philosophy (*I-Phi*) to nowa metoda filozoficzna zakorzeniona w nauce, zwłaszcza współczesnej fizyce, biologii, neurobiologii i nauce o informacji. Oferuje ona nowe rozwiązania klasycznych problemów filozofii, zwłaszcza wolności woli, obiektywnych fundamentów wartości i problemu wiedzy (epistemologii). Wgląd w ludzką wolność i wartości kosmiczne stanowiąc będzie podstawę nowego systemu wiary i przewodnik moralnego postępowania” – <www.informationphilosopher.com>, dostęp: 26.11.2015; tłum. moje – A. B.

⁹ B. Doyle, *Free will...*, p. 59.

¹⁰ W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*, New York 1956, pp. 145–146.

¹¹ J. Woleński, *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, ss. 176–177. Obok determinizmu holistycznego (świata jako całości) Woleński dostrzega również występowanie determinizmu dystrybucyjnego. W konsekwencji tego drugiego uzyskujemy „świat o wielu niezależnych od siebie liniach przyczynowych”. Na „przyczynową determinację fizyczną” jako najczęściej akceptowaną zwraca uwagę również Stanisław Judycki w pracy: *Wolność i determinacja*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze* (Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej: KUL – Lublin, 20–25 sierpnia 1996), Lublin 1997, ss. 355–367.



Źródło: B. Doyle, *Free will. The Scandal in Philosophy*, USA 2011, p. 63.

i libertarianizm. Kompatybiści, tacy jak Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Artur Schopenhauer, John Stuart Mill czy Bertrand Russell, postulowali możliwość uzgodnienia determinizmu i wolnej woli. Pomimo łańcucha przyczynowego niezależnego od nas i określającego ludzkie działania, postulowali oni możliwość dokonywania wolnych wyborów. Libertarianiści zaś, w duchu Bernarda Bolzano, Franza Exnera, Charlesa Renouviere, Charlesa Darwina, Chartelsa Sandersa Peirce'a, Williama Jamesa czy Henri Poincarégo, widzieli możliwość dokonywania wyboru wyłącznie w warunkach wcześniej nieokreślonych, niewymuszonych, niezdeteminowanych.

W dalszej analizie poszczególnych sekwencji grafu natrafiamy na fundamentalną trudność, na którą zwraca uwagę sam autor hierarchii pojęć, podkreślając, że model jest otwarty na krytykę. Mowa tutaj o inkompatabilizmie. Otóż z definicji inkompatabilizm jest stanowiskiem głoszącym, że wolna wola i determinizm są nie do pogodzenia. Okazuje się jednak, że współczesny inkompatabilizm może być połączeniem determinizmu i indeterminizmu. Zdaniem Doyle'a za ten stan rzeczy odpowiedzialne są dwa czynniki. Po pierwsze, wspomniana wyżej ewolucja „soft” determinizmu w kompatybilizm. Po wtóre, skłonność analitycznych filozofów języka do jasności, ścisłości i precyzji, co skutkuje rozrostem pojęć. W konsekwencji w łonie inkompatabilizmu można natrafić na badaczy, dla których istnienie wolnej woli jest prawdą, zaś determinizmu fałszem, ale i na takich, dla których – w duchu Jamesa – może zachodzić sytuacja odwrotna. Całość powyższych rozważań można zilustrować, stosując tabelkę Strawsona, gdzie „D” oznacza determinizm, a „WW” wolną wolę.

Determinizm	Libertarianizm	Kompatybilizm	Inkompatybilizm I	Inkompatybilizm II
<i>D</i> prawda <i>WW</i> fałsz	<i>D</i> fałsz <i>WW</i> prawda	<i>D</i> prawda <i>WW</i> prawda	<i>D</i> fałsz <i>WW</i> prawda	<i>D</i> prawda <i>WW</i> fałsz

Efekty wynikające z taksonomii Boba Doyle'a sam autor nazywa „skandalem filozofii”. Chodzi tutaj o stwierdzenie faktu, że

debaty nad pojęciem wolnej woli toczone w końcu XX wieku nabrały charakteru monologów i polemik służących obronie wąskich niszowych stanowisk przed opcjami alternatywnymi. [...] Zamiast budować wąskie nisze i rozwijać słowniki terminologii technicznej, lepiej przysłużyłaby się filozofii próba ujednoczenia żargonu używanego w dialektyce. Możemy nie być w stanie osiągnąć unitarnego, wolnego od niejednoznaczności języka, jak marzył Leibniz i pozytywiści logiczni, ale moglibyśmy spróbować uprościć, a nie komplikować¹².

Bob Doyle podjął próbę stworzenia słownika, który wszedł w skład jego książki *Free will. The Scandal in Philosophy*, w nadziei, że definicje scharakteryzowanych w nim terminów staną się powszechnie¹³. W odniesieniu do relacji wolna wola – determinizm, Doyle przychyliła się do racji zobrazowanych w „dwustopniowym modelu wolnej woli” Williama Jamesa, gdzie najpierw w umyśle pojawiają się (nie do końca wiadomo na ile chaotycznie, informacja ta jednak jest bez znaczenia) alternatywne możliwości, a dopiero później zapada decyzja zgodna z wolą.

Abstrahując od wszelkich prób taksonomii, należy stwierdzić, że w dyskursie nad determinizmem świata zjawisk fundamentalną rolę odegrało pięć przełomowych wydarzeń w nauce: 1) teoria ewolucji – Darwin; 2) termodynamika i teorie Ludwiga Boltzmanna; 3) mechanika kwantowa – zasada nieoznaczoności Wernera Heisenberga; 4) logika – Gottlob Frege oraz Alfred North Whitehead i Bertrand Russell; 5) matematyka – twierdzenie niezupełności Kurta Gödla¹⁴. Dane uzyskane na gruncie badań we wszystkich wyżej wymienionych obszarach pomagają w uzyskaniu odpowiedzi na pytanie, czy determinizm rzeczywiście znajduje jednoznaczne potwierdzenie w świecie fizycznym? Oczywiście, że nie. Wystarczy odwołać się do indeterministycznej zasady nieoznaczoności (nieokreśloności) Wernera K. Heisenberga, z której wynika, że prawa natury nie mają charakteru deterministycznego lecz prawdopodobieństwa¹⁵. Interpretacja zasady nieoznaczoności przyniosła ze sobą niepewność, w związku z tym świat nauki musiał porzucić deterministyczny model wszechświata Pierre'a Simona de Laplace'a.

¹² B. Doyle, *Free will...*, p. 59; tłum. moje – A.B.

¹³ *Glossary of Terms*, [w:] B. Doyle, *Free will...*, pp. 390 i n.

¹⁴ <www.informationphilosopher.com>, dostęp: 26.11.2015.

¹⁵ „Zasada nieoznaczoności: a) mówi o tym, że niepewność zawsze będzie częścią każdego przewidywania dokonanego przez naukę. Dla niektórych problemów nie da się dokładnie wyliczyć, co się stanie w przyszłości, b) jest kuriozalna z punktu widzenia fizyki klasycznej, c) stosuje się do mechaniki kwantowej, d) postuluje, że istnieje granica poznawalności, e) dotyczy wielkości komplementarnych, czyli wielkości, które nie komutują ze sobą” – *Wstęp do fizyki atomowej i kwantowej*, opiekun strony: prof. dr hab. Stanisław Dubiel, <open.agh.edu.pl>, dostęp: 17.10.2015.

W łonie współczesnej nauki toczy się nieustanna walka o przewidywalność. Newtonowski mechanicyzm ukształtował w nas przekonanie, że świat zjawisk powinna cechować przewidywalność, która stała się warunkiem możliwości dociekania przyczyn. Wprawdzie znane są już dane mechaniki kwantowej i relatywistycznej, to jednak „tego przełomu my jeszcze do dzisiaj nie skonsurowaliśmy w pełni. Nauka jest relatywistyczna i kwantowa, ale wyobrażenia przeciętnych ludzi o świecie krążące w kulturze są Newtonowskie”¹⁶. Tak jak dane uzyskane na gruncie nauk szczegółowych wywarły wpływ na myśl Koła Wiedeńskiego, która stała się dominująca w XX wieku, tak duch pozytywizmu wydaje się ciążyć na współczesnej myśli naukowej.

Powyżej szeroko zarysowano konsekwencje toczonego od wieków dyskursu na temat relacji między determinizmem praw przyrody a wolną wolą jednostki. Zauważyć trzeba, że do tej pory rozważany był determinizm – powiedzieć można – zewnętrzny względem podmiotu. Nie należy jednak pomijać determinizmu wewnętrznego, czyli świadomych i nieświadomych intencji skłaniających do podejmowania działań, bez którego nie moglibyśmy mówić o „mojej” woli¹⁷. „Nie potrafimy sobie wyobrazić wolnej, niczym nieuwarunkowanej woli; taka wola nie byłaby «moja» na równi z decyzjami będącymi rezultatem w pełni zdeterminowanego procesu”¹⁸. O nieprzypadkowości wyboru możemy bowiem mówić tylko wówczas, gdy jest on związany z konkretną osobą – moim wyborem, a podjętą przeze mnie decyzją, oraz gdy wybór poprzedzają konkretne przyczyny. Nie ma więc „mojego” niczym niezdeterminowanego wyboru. Dla kognitywisty Evana Thompsona

być żyjącym organizmem to fizycznie realizować bądź wytwarzać pewnego rodzaju samoorganizację – taką, która pociąga za sobą autonomiczny i normatywny oraz poznawczy sposób bycia w relacji ze światem. [...] Pewne cechy ludzkiego umysłu, w szczególności różnorakie strukturalne właściwości świadomego doświadczenia, konstituowane są przez samoorganizacyjne procesy ludzkiego ciała, zaangażowane w interakcje ze środowiskiem¹⁹.

Współczesna propozycja ucieleśnienia ludzkiego umysłu Thompsona przypomina koncepcję Romana Ingardena, dla którego wolność jako jedna z wartości może być pozyskiwana poprzez „wcielenie”, czy też „ucieleśnienie się” jej w podmiocie²⁰.

Z namysłu nad przyczynowością świata oraz szybko rozwijającymi się w drugiej połowie XX wieku naukami o mózgu powstało wiele interesujących projektów w obszarze analiz wolnych decyzji i odpowiedzialności za nie. Warto przytoczyć biologiczną koncepcję uwzględniającą wyniki badań Heisenberga,

¹⁶ Z wykładu prof. dr. hab. Michała Hellera *Nauka a wiara*, z serii: *Nauka i wielkie pytania* wygłoszonego 28 kwietnia 2010 r. w WSiLiZ w Rzeszowie w ramach Copernicus Center College.

¹⁷ W. Duch, *Problem wolnej woli*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ E. Thompson, *Umysł w życiu. Streszczenie Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard” 2011, Vol. II, pp. 83–84; tłum. moje – A.B.

²⁰ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, ss. 109, 166–167.

zaproponowaną przez laureata Nagrody Nobla John C. Ecclesa. Dla niego „model mózgu, w którym mózg nie jest twórcą, lecz «odbiornikiem» świadomości, nie sprzeciwia się żadnym prawom fizycznym. I inny ważny punkt: oddziaływanie naszego «ja» na struktury synaptyczne mózgu rozwiązuje problem wolnej woli, która według tej teorii nie podlega prawom fizycznym”²¹. Dzieje się tak za przyczyną psychonów – „duchowych” komórek nerwowych, kwantów psychiki, które oddziałują na dendrony – neuronowe wiązki komórek w mózgu. Co ciekawe, psychony do istnienia nie potrzebują ani materii, ani energii. W ten sposób podmiot (*the self*) przejmuje kontrolę nad funkcjonowaniem ciała²². „Koncentracja umysłowa towarzysząca powzięciu przez człowieka jakiegoś zamiaru lub też konsekwentne przeprowadzenie jakiejś myśli może spowodować reakcje neuronów. A zatem umysł oddziałuje na mózg zwiększając możliwość zajścia pewnych reakcji w neuronach i zmniejszając prawdopodobieństwo wystąpienia innych”²³. Chodzi tutaj o to, że w przypadku czynów wolitywnych psychony w taki sposób działają na dendrony, że zachodzi prawdopodobieństwo „uruchomienia” neuronu. Ostatecznie, dzięki psychonom, to niematerialne „ja” kontroluje własne ciało, mózg jedynie „odbiera i wypełnia rozkazy nadchodzące ze świata umysłu”²⁴.

Dziś wiemy, że na gruncie neurobiologii nie udowodniono istnienia psychonów Ecclesa. Tak więc, w propozycji Ecclesa wolna wola została „uwolniona” spod władzy praw fizycznych tylko na chwilę. Gdyby jednak okazało się, że australijski noblista miał rację, to otworzyłoby się przed nami kolejne pole problemowe. Mianowicie, należałoby wówczas postawić pytanie o konsekwencje ingerencji niematerialnego umysłu w ciało, czyli pytanie o to, czy nie mamy tutaj do czynienia z jakimś rodzajem determinizmem zewnętrznym o charakterze pozafizycznym (niematerialne psychony)? Wówczas „wyzwolenie” podmiotu spod panowania praw przyrody byłoby jedynie „przeniesieniem” limitacji w inne pole (duchowe psychony). Ujmując zagadnienie z innej strony, mogłoby się okazać, że „wkroczenie” niematerialnego (umysłu) w materialne (ciało) pozwoliłoby uchwycić ten od dawna poszukiwany moment, o którym można by definitywnie orzec: „to tutaj zaczyna się wolność mojego wyboru”. Niestety prowadzone rozważanie ma charakter spekulacji. Umieszczenie psychonów gdzieś w zaświatach, czyli poza polem badawczym współczesnego paradygmatu naukowego, wymusiłoby wypracowanie nowych metod i nieznanych dziś narzędzi obserwacji. Podkreślić należy, że dualistyczna teoria Ecclesa jest podniesieniem nienowego w filozofii problemu Kartezjańskiej szyszynki – szczególnego miejsca wzajemnego oddziaływania ciała i duszy – i plasuje się w kategorii nierozwiązywalnych problemów filozofii²⁵.

²¹ J.C. Eccles, *Mózg a świadomość*, rozm. przepr. W. Chudziński, D. Rybicka, <www.infra.org.pl>, dostęp: 16.10.2015.

²² J.C. Eccles, *How the Self Controls its Brain*, Berlin 1994, p. 38.

²³ J.C. Eccles, *Mózg a świadomość*.

²⁴ W. Duch, *Neurofilozofia*, <www.fizyka.umk.pl>, dostęp: 18.10.2015. Vide: K. Popper, J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, New York 1985.

²⁵ „Wbrew nadziejom Poppera i Ecclesa (1977) od wydania ich książki nie zrobiono żadnego

Oryginalne i popularne współcześnie ujęcie problemu odpowiedzialności zaproponował amerykański psycholog Michael Gazzaniga, zwolennik determinizmu neuronalnego. Co ciekawe, jest on również zwolennikiem jednostkowej odpowiedzialności za czyny, odpowiedzialność bowiem jest wypadkową umowy społecznej i jako pozbawiona przyporządkowania konkretnemu podmiotowi znajduje swoje miejsce w relacji międzyludzkiej²⁶. W ten sposób człowiek może być wolny i odpowiedzialny wbrew deterministycznemu charakterowi własnego umysłu. Propozycja Gazzanigi może silnie skutkować na polu prawodawstwa. Niezależność moich decyzji od mojego „ja”, mojego umysłu, mojego organizmu, ostatecznie może zwalniać mnie z odpowiedzialności prawnej za czyny.

Wewnętrzne, jak i zewnętrzne limitacje umożliwiające zaistnienie aktu woli i ludzkiej odpowiedzialności za niego wydają się zawierać w zaproponowanych przez Tadeusza Gadacza „granicznych warunkach”, gdzie

człowiek może być wolny jedynie w mierze, w jakiej będąc w świecie jest systemem względnie izolowanym, w stosunku do przyrodniczego i racjonalnego determinizmu; jeśli jego czyny są autonomiczne i autentyczne; jeśli nie jest zniewolony wewnętrznie przez namiętności, przedmioty, życie i zewnętrznie przez innych; jeśli ma określoną tożsamość, jeśli jego wolność nie tylko uwzględnia wolnościowe uprawnienia innych, lecz jest także owocem wzajemnego wolnego obdarowania; jeśli usiłuje rozpoznać reguły etycznej racjonalności i ich przestrzega; jeśli potrafi nie tylko pogodzić się z własną faktycznością i losem, ale twórczo je przekształcić ku dobru²⁷.

Dopiero spełnienie powyższych postulatów uczyni człowieka wolnym, a w konsekwencji zdolnym do ponoszenia odpowiedzialności za własne decyzje.

Powyżej udało się określić warunki, jakie muszą być spełnione, by mogła zaistnieć wolna wola. Warunki te nie stanowią jednak dowodów na jej istnienie. Licznie prowadzone badania na polu współczesnego woluntaryzmu nie przyniosły rezultatów w postaci empirycznych dowodów na istnienie wolnej woli. Ze względu na naukową nierozstrzygalność, problem wolnej woli jawi się jako aporetyczny²⁸. Jednak zdaniem Andrzeja Fulińskiego „rodzaj obowiązującej teorii fizycznej (wszystkie są deterministyczne w ten lub inny sposób) ma małe

postępu w wyjaśnianiu za pomocą efektów kwantowych realnych zjawisk psychicznych” – W. Duch, *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, [w:] *Na ścieżkach neuronauki*, red. P. Francuz, Lublin 2010, ss. 219–264. Tekst dostępny jest również na stronie: www.fizyka.umk.pl

²⁶ M.S. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, New York 2005; idem, *The Low and Neuroscience*, „Neuron” 2008, 60(3), pp. 412–415.

²⁷ T. Gadacz, *Granice wolności*, [w:] *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, s. 43. „Graniczne warunki” zostały zawarte w pięciu punktach: „1) świat i jego deterministyczne prawa; 2) Ja sam; 3) Inny; 4) Bóg i jego prawa; 5) Faktyczność i fatum lub opaczność” – ibidem, s. 29.

²⁸ Na temat zagadnienia pochodzenia wolności i jej biologicznych determinantów vide: A. Biegalska, *Biologia i ocalenia. William James o wolnej woli*, Olsztyn 2014; eadem, *Biopsychiczne uwarunkowania wolności*, [w:] *Mózg – umysł – dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. K. Jasiński, Z. Kieliszek, M. Machinek MSF, Olsztyn 2014.

znaczenie. Albo świat **jest** całkowicie deterministyczny, albo nie jest, a raczej albo **mamy** wolność wyborów, albo nie”²⁹. Pytanie o „mój” wybór

zawsze dotyczy konkretnego działania, o którym możemy teraz powiedzieć, że jest zdeterminowane w sposób niesprzeczny z determinizmem radykalnym, bo jest rezultatem postanowienia oraz rozmaitych dodatkowych okoliczności, włączając w to motywy postępowania. Jednakże to działanie jest również wolne z tej oto przyczyny, że jest aktualizowane przez zdolność do podejmowania postanowień. Owa zdolność jest zaś taka, iż gwarantuje poza pewnymi szczególnymi przypadkami prawdziwość zdania: *x* wprawdzie postanowił, że *p*, ale mógł być postanowić, że *nie-p*. Jeśli zdanie to jest prawdziwe o jakiejś osobie ludzkiej, to znaczy że owa osoba miała możliwość wyboru, a więc była wolna³⁰.

Za istnieniem wolnej woli opowiadają się przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych. Z pola neuronauk Włodzisław Duch wskazuje na fakt: „ważna analiza introspekcyjna pokazuje jednak, że pojawienie się intencji działania jest takim samym procesem jak każdy inny, intencje pojawiają się jako wynik pracy mózgu na poziomie, do którego nie mamy świadomego dostępu”³¹. Z innego pola badawczego – filozofii – Hannah Arendt domaga się wolności ludzkiego wyboru, pisząc: „uważamy wolność za sprawę oczywistą i właśnie dzięki takiemu aksjomatycznemu założeniu można w obrębie ludzkich społeczności stanowić prawa, podejmować decyzje i wydawać sądy”³².

Skoro uznajemy, że jesteśmy wolnymi, autonomicznymi podmiotami (agentami, obiektami, „ja” itp.), to podejmujemy samodzielne, niezależne decyzje, za które jesteśmy odpowiedzialni. Jednakże w polu współczesnego namysłu nad kategorią odpowiedzialności nie brakuje projektów jednoznacznie negujących możliwość zaistnienia ludzkiej odpowiedzialności. Mam na myśli popularną w ostatnim czasie koncepcję „prawdziwej odpowiedzialności” (*true responsibility*) brytyjskiego filozofa analitycznego, filozofa umysłu i metafizyka Galena Strawsona. W pracy *Freedom and Belief* Strawson formułuje tezę, że niezależnie od występowania w świecie determinizmu wolna wola nie istnieje, zaś rozumienie słowa ‘wolny’ zależy od definicji³³. Sam wolność definiuje jako synonim „prawdziwej odpowiedzialności”. Analizuje różne aspekty „fenomenologii poznawczej” wolności, czyli naturę, przyczyny i skutki ogromnej ludzkiej wiary w wolność. Ostatecznie jednak szeroki wachlarz ujęć badawczych prowadzi go do tezy, że uznanie własnej wolności staje się warunkiem koniecznym bycia wolnym. Ponadto konsekwencją braku ludzkiej wolności woli jest stwierdzenie, że nikt ostatecznie nie jest i nie może być odpowiedzialny za swoje czyny – jest to tzw.

²⁹ A. Fuliński, *Determinizmy fizyki versus wolna wola człowieka*, „Nauka” 2005, nr 1, s. 72.

³⁰ J. Woleński, *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, s. 179.

³¹ W. Duch, *Czy jesteśmy automatami?...*, ss. 219–264.

³² H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 175. Przypomnieć w tym miejscu należy, że wypowiedź Hannah Arendt jest podniesieniem postulatów Kantowskiego.

³³ G. Strawson, *Freedom and Belief*, New York 2010; idem, *The Impossibility of Moral Responsibility*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 1994, Vol. 75, No. 1/2, *Free Will, Determinism, and Moral Responsibility*, pp. 5–24.

podstawowy argument (*basic argument*). Następstwa zwolnienia człowieka z odpowiedzialności za jego własne czyny zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, wydają się oczywiste i nie wymagają komentarza. W klasyfikacji Williama Jamesa, Strawson powinien zostać określony mianem twardego deterministy, wzmacniając grupę, w skład której wchodzi: Richard Double, Ted Honderich, Derk Pereboom, Saul Smilansky i Daniel Wegner³⁴.

Koncepcje w duchu Galena Strawsona niechybnie doprowadziłyby do zapaści w systemie sprawiedliwości i upadku moralności. „Wolna wola jest kluczowym elementem, na którym opierają się nie tylko teorie wielu religii, lecz również idea osobistej odpowiedzialności i całe prawodawstwo”³⁵. Dla większości z nas oczywisty pozostaje fakt, że „jesteśmy odpowiedzialni za swój rozwój, za to kim się staniemy w przyszłości, za rozkwit lub zmarnowanie swojego talentu, swojego umysłu, za poznanie siebie i własną edukację. Jesteśmy odpowiedzialni za rozwój swoich dzieci, za dostarczenie im wzorców godnych naśladowania. Jesteśmy odpowiedzialni za środowisko, świat, w którym żyjemy”³⁶. Realizacja tej odpowiedzialności wymaga uwzględnienia wzorców wypracowanych przez środowisko, społeczeństwo, naukę i religię oraz uwzględnienia woli jednostkowej i społecznej.

Bibliografia

- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.
- Biegalska A., *Biologia i ocalenia. William James o wolnej woli*, Olsztyn 2014.
- Biegalska A., *Biopsychiczne uwarunkowania wolności*, [w:] *Mózg – umysł – dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. K. Jasiński, Z. Kieliszek, M. Machinek MSF, Olsztyn 2014, ss. 53–76.
- Doyle B., *Free will. The Scandal in Philosophy*, Cambridge 2011.
- Duch W., *Czy jesteśmy automatami? Mózgi, wolna wola i odpowiedzialność*, [w:] *Na ścieżkach neuronauki*, red. P. Francuz, Lublin 2010, ss. 219–264.
- Duch W., *Neurofilozofia*, <www.fizyka.umk.pl>, dostęp: 18.10.2015.
- Duch W., *Problem wolnej woli*, <www.fizyka.umk.pl>, dostęp: 4.10.2015.
- Eccles J.C., *How the Self Controls its Brain*, Berlin 1994.
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Fuliński A., *Determinizmy fizyki versus wolna wola człowieka*, „Nauka” 2005, nr 1, ss. 67–74.
- Gadacz T., *Granice wolności*, [w:] *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, ss. 29–43.
- Gazzaniga M.S., *The Ethical Brain*, New York 2005.
- Gazzaniga M.S., *The Low and Neuroscience*, „Neuron” 2008, 60(3), pp. 412–415.
- Heller M., wykład: *Nauka a wiara*, z serii: *Nauka i wielkie pytania* wygłoszony 28 kwietnia 2010 r. w WSiIz w Rzeszowie w ramach Copernicus Center College.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998.
- James W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Human Immortality, Two Supposed Objections to the Doctrine*, New York 1956.
- Judycki S., *Wolność i determinacja*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze* (Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL – Lublin, 20–25 sierpnia 1996), Lublin 1997, ss. 355–367.

³⁴ <www.informationphilosopher.com>, dostęp: 28.10.2015.

³⁵ W. Duch, *Czy jesteśmy automatami?...*, ss. 219–264.

³⁶ Ibidem.

- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2015.
- „Mózg a świadomość” – wywiad z prof. Johnem Ecclesem, wywiad przeprowadzili W. Chudziński, D. Rybicka, <www.infra.org.pl>, dostęp: 16.10.2015.
- Popper K., Eccles J.C., *The Self and Its Brain*, New York 1985.
- Strawson G., *The Impossibility of Moral Responsibility*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 1994, Vol. 75, No. 1/2, *Free Will, Determinism, and Moral Responsibility*, pp. 5–24.
- Strawson G., *Freedom and Belief*, Oxford 2010.
- Thompson E., *Umysł w życiu. Streszczenie Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard” 2011, Vol. II, pp. 83–95.
- Woleński J., *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1996, nr 29, ss. 176–179.
- Wstęp do fizyki atomowej i kwantowej*, opiekun strony: prof. dr hab. Stanisław Dubiel, <open.agh.edu.pl>, dostęp: 17.10.2015.
- <www.informationphilosopher.com>, dostęp: 26.11.2015.

Decyzja „miejszem” realizowania się ludzkiej wolności. Ujęcie Mieczysława Alberta Krapca

Streszczenie

Rozbieżność znaczeń przypisywanych pojęciu wolności rodzi potrzebę dotarcia do jego istoty. Według M.A. Krapca wolność – w sensie podstawowym – oznacza możliwość autodeterminacji do działania poprzez dobrowolny wybór jednego spośród wielu sądów praktycznych, wskazujących czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, należy w konkretnej sytuacji postąpić. Wolność realizuje się w momencie decyzji, a jej ontycznym uzasadnieniem jest zdolność woli do panowania nad własnymi aktami, o ile nie dotyczą one dobra nieskończonego. Na tym fundamentalnym rozumieniu wolności nabudowane są inne jej odmiany.

Abstract

Divergent meanings attributed to the notion of freedom create a need to penetrate to the very essence of the concept. According to M.A. Krapiec, freedom – in its basic sense – means the capacity for self-determination to act through voluntary choice of one of many practical judgements indicating whether or not and, if so, how to act in a given situation. Freedom manifests itself in decision-taking and its ontic basis is the ability of the will to control its own acts, unless these concern the infinite good. It is this fundamental understanding of freedom that its other varieties are built on.

Słowa kluczowe: decyzja, wolność, wola, moralność, Mieczysław Albert Krapiec

Keywords: decision, freedom, will, morality, Mieczysław Albert Krapiec

I. Wprowadzenie

Analizując różne systemy etyczne, te „wielkie” i te, które nie wywołują szerokiego odzewu, trzeba zwrócić uwagę na kwestię stojącą u podstaw sensowności wszelkich prób wyjaśniania normatywnych podstaw ludzkiego postępowania – kwestię wolności. Wolność, będąc warunkiem koniecznym zaistnienia aktu moralnego, stanowi fundament refleksji etycznej.

Słowo „wolność” jest bardzo pojemne. Odnosi się do różnych dziedzin ludzkiej aktywności. Mówimy o wolności społeczno-politycznej, o wolności wyznawania religii, wolności badań naukowych, wolności w sferze twórczości artystycznej.

Wskazujemy na istnienie wolności pozytywnej i negatywnej, wolności wewnętrznej i zewnętrznej, wolności wyboru i wolności działania. „Wolność” zdaje się obejmować nie tylko różne, ale często również opozycyjne w stosunku do siebie konteksty. To, co jedni uznają za przejaw wolności („wolna miłość», »wolność seksualna«, »wolność do aborcji«), inni traktują jako jej zaprzeczenie¹. Używany na określenie tak odmiennych zachowań i sytuacji termin traci – jak zauważa Krąpiec – „swą znaczeniową jednoznaczność”². Niepostrzeżenie zaciera się granica między wolnością a samowolą, a w konsekwencji – między wolnością a jej przeciwieństwem – zniewoleniem.

Wielość i rozbieżność znaczeń przypisywanych wolności rodzi potrzebę dotarcia do jej podstaw, uchwycenia jej istoty. „W rozważaniach niniejszych – pisze Krąpiec we wstępie do pracy *Ludzka wolność i jej granice* – usiłujemy dotrzeć, posługując się wyjaśniającą analizą filozoficzną, do podstaw wolności człowieka; tą podstawą – streszcza rezultat swoich poszukiwań – jest ludzki decyzyjny akt działania”³.

II. Doświadczenie wolności

Punktem wyjścia analiz Krąpca jest właściwe każdemu człowiekowi doświadczenie wolności, i to zarówno doświadczenie zewnętrzne, związane z obserwacją relacji międzyludzkich, organizacji sfery społecznej, jak i wewnętrzne przeżycie wolności⁴. „Istnieje w życiu ludzkim – pisze filozof – niezaprzeczalna presumpcja wolności człowieka w jego życiu osobistym i społecznym”⁵. Fakt istnienia relacji międzypersonalnych opartych na miłości czy przyjaźni znajduje swoje wyjaśnienie jedynie w rzeczywistości ludzkiego „chcę” (a nie – muszę). I miłość, i przyjaźń wykluczają przymus. Fakt istnienia prawa, sądownictwa, więziennictwa suponuje dobrowolność ludzkich działań. Jej zanegowanie rodzi absurd. Sprawia, że wszelkie próby wprowadzania prawnych regulacji zachowań (które, w przypadku braku dobrowolności, nie wywodzą się z decyzji podmiotu), egzekwowanie przestrzegania ustalonych przepisów (co nie jest w mocy „niewolnego” podmiotu) trzeba by uznać za niedorzeczne. Krąpiec zwraca uwagę na jeszcze jedną sprawę: „[...] w instytucjach i organizacjach społecznych wolność człowieka

¹ Zaprzeczeniem wolności – twierdzi Krąpiec – jest to, co określa się mianem „wolna miłość», »wolność seksualna«, »wolność do aborcji« (realnie: zabijanie człowieka nienarodzonego), »wolność prasy« (w sensie dezinformowania czytelnika), »wolność od« (np. dozoru rodziców, szkoły, prawa), »wolność do« (np. handlu narkotykami)” – M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008, s. 7.

² Ibidem.

³ Ibidem, s. 8.

⁴ Ten punkt wyjścia – doświadczenie – jest charakterystyczny dla filozofii realistycznej, którą reprezentuje Krąpiec. Fakt dany w doświadczeniu (tu: przeżycie wolności) oraz poszukiwanie czynników niesprzeczniających ten fakt (takich, dzięki którym zaistniał i jest taki, jaki jawi się w naszym poznaniu) wyznaczają jej metodę. Vide: M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 304.

⁵ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność...*, s. 11.

nie podlega żadnemu dowodzeniu, gdyż jawi się jako oczywista”⁶. Nie dowodzi się tego, że człowiek dokonujący przestępstwa był wolny, przeciwnie – dowiedzieć trzeba, poprzez ekspertyzę biegłych, ewentualnego braku wolności, niepoczytalności. Kolejny obszar ludzkiej aktywności, którego nie da się zrozumieć bez założenia wolności człowieka, to sfera moralności. Jedynie świadomy i wolny akt decyzji czyni niesprzecznym fakt odpowiedzialności moralnej.

Wolność jest również przedmiotem doświadczenia wewnętrznego. Ujawnia się zwłaszcza w trakcie podejmowania decyzji, gdy człowiek, wyłaniając poszczególne akty poznawcze i wolitywne (dokonując wyborów), na bieżąco rejestruje w swojej świadomości, że „może działać tak lub inaczej, a nawet działać lub nie działać; [...] że nie musi działać [...], że chce działać i tak właśnie działać [...]”⁷. Świadomość tej autonomii obecna jest (w większym lub mniejszym stopniu) w aktach decyzyjnych i ona właśnie – jako refleksja aktualnie towarzysząca moim wyborom, a nie pamięć przeszłego dobrowolnego działania – „tworzy to, co można nazwać »doświadczeniem wolności«”⁸. Doświadczam wolności nie wówczas, gdy przypominam sobie przeżycia związane z podejmowaniem decyzji, ale wtedy, gdy na bieżąco rejestruję (poznaję) to wszystko, co się we mnie dzieje w chwili dokonywania wyboru.

III. Wolność woli

Podstawowe znaczenie wolności wiąże Krapiec z działaniem ludzkiej woli. „Wolność człowieka – pisze – jest wolnością jego woli, jego chcenia”⁹. Na tym fundamentalnym rozumieniu wolności nabudowane są inne jej odmiany.

Pełna analiza zagadnienia woli przekracza ramy niniejszego artykułu. Wyakcentujmy zatem jedynie najistotniejsze, z punktu widzenia tematu naszych rozważań, kwestie. Działania woli – tak jak i innych władz – nie dokonują się w próżni, nie stanowią wyizolowanej sfery ludzkiej aktywności. Przeciwnie, wszystkie procesy wolitywne, poznawcze, cała zmysłowość, życie wegetatywne, cielesność wzajemnie się przenikają, tworząc psychofizyczną jedność bytu ludzkiego. Działanie woli jest bezpośrednio związane z aktami intelektu. Wola „[...] jest pożądanym zrodzonym z poznania intelektualnego”¹⁰. Jest władzą zmierzającą do intelektualnie poznanego dobra. U podstaw wszelkich aktów woli tkwi stałe ukierunkowanie woli ku dobru jako dobru. Nikt nie chce zła jako zła. Przedmiotem mojego pragnienia jest zawsze to, co odczytuję – nie zawsze rzetelnie – jako „moje” dobro. „We wszystkim [...], co człowiek czyni, kieruje się realizowaniem swojego – niekiedy źle odczytanego i nieprawdziwego, bo

⁶ Ibidem, s. 13.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 16.

⁹ M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 49.

¹⁰ M.A. Krapiec, *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, s. 52.

pozornego, ale zawsze – dobra”¹¹. To swoiste przyporządkowanie ludzkiej woli dobru jako takiemu przejawia się jako powszechne i nigdy niegasnące pragnienie szczęścia. „Istnieje w nas – zauważa Krapiec – podstawowe racjonalne pożądanie, przez każdego człowieka dostrzegane; jest nim chcenie szczęścia-dobra, pragnienie zawsze w nas istniejące. Ono jest ciągle żywym motorem pobudzającym nasze wszelkie działania”¹².

Uzasadnienia tego naturalnego skierowania woli ku dobru – „aktu pierwszego” woli – trzeba szukać w strukturze bytu ludzkiego, w fakcie jego przygodności. Byt przygodny, by móc istnieć i działać, „musi się spełniać o ciągle »brakujące« dobro”¹³. Człowiek w sposób naturalny zwrócony jest ku temu, co może go doskonalić, rozwijać, ubogacać, zachować – ku dobru. Potrzebuje dobra-pokarmu, dobra-zdrowia, dobra-przyjaciół, dobra-prawdy, dobra-miłości osoby drugiej itd. Potrzebuje dopełnienia swego przygodnego bytowania we wszystkich sferach konstytuujących jego cielesno-duchową naturę. To, co rozpoznaje jako czyniące zadość tym potrzebom, wzbudza jego pragnienie, staje się przedmiotem woli.

Naturalne przyporządkowanie woli do dobra jako dobra (naturalne pragnienie szczęścia) stanowi fundament, na którym dokonują się akty wyboru konkretnych dóbr, stanowiące bezpośredni motyw ludzkiego działania. Można je podzielić na dwie zasadnicze grupy¹⁴. Pierwszą stanowią akty wyłonione bezpośrednio przez wolę (akty dobrowolne), takie jak: miłość, pragnienie, radość, nienawiść, smutek, nadzieja, rozpacz, męstwo, trwoga, gniew¹⁵. Drugą – akty nakazane przez wolę, a wykonywane przez inne władze (poznawcze, motoryczne, a nawet emocjonalne). W tym znaczeniu wola jest przyczyną sprawczą istnienia lub nieistnienia takich aktów, jak na przykład: chodzenie, mówienie, uczenie się, argumentowanie. Może również wzbudzać lub „wyciszać” określone uczucia (akty pożądania zmysłowego).

Jedynie akty należące do drugiej grupy – nakazane przez wolę, a realizowane przez inne władze – podlegają przymusowi: psychicznemu lub fizycznemu. Akty dobrowolne natomiast, jako że wypływają z woli i w niej pozostają, nie mogą być przedmiotem przymusu. Charakteryzują się jednak pewnym typem konieczności.

Konieczność definiuje Krapiec jako „to, co nie może nie być”¹⁶. Wskazując na różne rodzaje konieczności, sięga po Arystotelesowską koncepcję czterech

¹¹ M.A. Krapiec, *Prawo naturalne a etyka (moralność)*, s. 10, <http://ptta.pl/krapiec/teksty_etyka_prawonat.pdf>, dostęp: 15.06.2015. „[...] wszystkie akty woli zmierzają do swego przedmiotu-celu pod kątem dobra, nawet wówczas gdy czynimy i wybieramy zło, jawiące się jako dobro (przyjemne lub użyteczne)” – M.A. Krapiec, *Ludzka wolność...*, s. 47.

¹² M.A. Krapiec, *Ludzka wolność...*, s. 41.

¹³ M.A. Krapiec, *Prawo naturalne a etyka...*, s. 9.

¹⁴ Vide: M.A. Krapiec, *Ludzka wolność...*, ss. 43–45.

¹⁵ *Ibidem*, ss. 43–44. Akty określane tymi samymi nazwami występują również w sferze pożądania zmysłowego (uczucie). Uczucia jednak, w odróżnieniu od aktów woli, są następstwem poznania zmysłowego i zawsze wiążą się z przemianami o charakterze cielesnym.

¹⁶ *Ibidem*, s. 45. Krapiec zdaje sobie sprawę, że wyrażenia „może” i „nie może” nie są precyzyjne, zauważa jednak, że określenie konieczności jako tego, co nie może nie być, jest zrozumiałe, „gdyż – jak pisze – jest wyrazem pierwotnej intuicji rzeczywistości” – *ibidem*.

przyczyn. Konieczność może mieć korzenie w samej naturze rzeczy (w przyczynach tworzących wewnętrzną strukturę bytu: formalnej lub materialnej). W tym kontekście człowiek z konieczności jest istotą cielesno-duchową, ponieważ te dwa elementy konstytuują treść bytu ludzkiego; materia z konieczności jest potencjalnością, potencjalność bowiem konstytuuje materię rozumianą jako istotny składnik bytów cielesnych. Analogicznie – wola w sposób konieczny zmierza do dobra-szczęścia w ogólności, gdyż dobro jako takie stanowi jej przedmiot formalny i tym samym określa jej naturę.

Konieczność może również wiązać się z przyczynami aktualizującymi naszą możliwość działania: celową lub sprawczą. Jeśli wypływa z przyczyny celowej, stanowi konieczność hipotetyczną. Środki są hipotetycznie konieczne do zrealizowania pożądanego celu, jeżeli bez nich nie da się tego celu osiągnąć. Jeżeli natomiast konieczność działania ma swoje uzasadnienie w zewnętrznej przyczynie sprawczej, mamy do czynienia z przymusem. Przymus oznacza sytuację, w której cel działania i prowadzące doń środki ustala nie podmiot czynu, ale ktoś inny. Nie ja determinuję siebie do działania, ale ktoś inny je na mnie wymusza (fizycznie, moralnie). Nie jestem wówczas autonomicznym źródłem działania, a jedynie bezwolnym narzędziem realizującym zamierzenia innych.

Wola w swych aktach dobrowolnych podlega konieczności jedynie wobec swojego przedmiotu formalnego, to znaczy dobra-szczęścia w ogólności. Nie może go nie chcieć. Pozostaje natomiast wolna wobec wszelkich dóbr konkretnych. Żadne z nich, będąc dobrem skończonym, ograniczonym przestrzennie, czasowo, pod względem ilościowym i jakościowym, nie jest w stanie sprawić, by wola pożałowała go w sposób konieczny¹⁷. W stosunku do dóbr szczegółowych wola panuje nad swoimi aktami. Może je wyłonić lub nie. Może chcieć tego oto dobra lub go nie chcieć. „Jak intelekt jest otwarty na wszystko, co jest bytem, tak też wola – pisze Krąpiec – będąca naturalną skłonnością ku poznaniu dobru, jest otwarta na wszelkie dobro, na dobro »nieskończone« i dlatego nie może być ukonieczniona w swym chceniu-miłości przez jakieś konkretne dobro”¹⁸. Każde konkretne dobro może być przez rozum ujęte jako zawierające pewne braki – samo w sobie lub w porównaniu z czymś innym – a przez to niewarte tego, by uczynić je przedmiotem chcenia.

Nieskończona „pojemność” woli stanowi ostateczne uzasadnienie jej wolności, czy mówiąc ściślej – uzasadnienie wewnętrznej wolności człowieka wyrażającej się w panowaniu woli nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są dobrem nieskończonym.

¹⁷ M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, s. 49.

¹⁸ *Ibidem*, s. 45. Nawet Bóg nie jest „chciany” z konieczności. Nie dysponujemy bowiem doskonałym poznaniem Bytu Absolutnego, vide: M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność...*, ss. 83–85.

IV. Decyzja

Ludzka wolność najpełniej realizuje się w procesie podejmowania decyzji. Sprzęgają się w nim i wzajemnie dopełniają akty rozumu i woli. Chcąc zobrazować ich wzajemne przyporządkowanie, Krapiec sięga po metaforę stworzoną – jak sam wspomina – przez Jacka Woronieckiego¹⁹. Mamy w niej obraz współdziałania dwóch ludzi: dobrze zbudowanego, silnego ślepeca oraz paralityka o świetnym wzroku. „Ślepiec usadza na swych barkach bystro widzącego, który kieruje jego ruchami, wskazując drogę, przestrzegając przed niebezpieczeństwami. W pewnym miejscu widzący, siedzący na karku ślepeca, przestrzega, że na ścieżce, którą idą w upalne lato, jest przeszkoda: błotniste bajoro. Ślepiec zaś mówi: to lubię, i zanurza się w błoto wraz z siedzącym na nim widzącym”²⁰. Koegzystencja ślepeca i widzącego ilustruje poniekąd współdziałanie rozumu i woli. Potężny ślepiec jest symbolem woli. Sparaliżowany widzący symbolizuje rozum. Współpraca rozumu i woli jest konieczna. Wola – sama z siebie ślepa – nie dostrzega dobra, a nie widząc go, nie jest w stanie zdeterminować się do działania. To rozum – widzący – musi jej dobro ukazać. Rozum prowadzi, wskazuje przedmiot, ujmuje różne jego aspekty, przestrzega, ale to wola decyduje, wybiera to, co chce, i nie zawsze jej decyzja pokrywa się ze wskazaniem rozumu.

Mówiąc, że wola wybiera, rozum poznaje, stosujemy oczywiście pewien myślowy skrót. Działa bowiem „cały człowiek – byt osobowy, posługujący się dwoma »ramionami« swej osobowej struktury – rozumem i wolą”²¹.

Analizując mechanizm podejmowania decyzji, wyraźnie dostrzegamy, że poszczególnym aktom poznawczym ujmującym jakieś dobro odpowiadają akty woli, która to dobro akceptuje bądź nie. Każde wskazanie rozumu wywołuje określoną reakcję woli. Decydowanie się to swoisty dialog między rozumem a wolą, narada, w której rozum gra rolę specjalisty-doradcy, natomiast dowódcą dyktującym ostateczne rozstrzygnięcie jest wola.

W procesie podejmowania decyzji wyróżnia Krapiec trzy zasadnicze etapy: fazę zamierzenia będącą wstępnym stadium ludzkiego działania, fazę wyboru środków oraz fazę wykonania²². Jeśli proces decyzyjny ma w ogóle zaistnieć, w fazie zamierzenia wskazane przez intelekt konkretne dobro musi zyskać aprobatę woli. Fakt „chcenia” tego dobra, uznanie, że jego zdobycie warte jest zachodu, uruchamia namysł nad środkami koniecznymi do jego osiągnięcia.

¹⁹ M.A. Krapiec, *Afirmacja Boga w ludzkiej moralności*, s. 8, <http://www.ptta.pl/krapiec/teksty_etyka_afirmacja.pdf>, dostęp: 15.06.2015.

²⁰ M.A. Krapiec, *Ludzka wolność...*, s. 49; idem, *Afirmacja Boga...*, s. 8. „Może się zdarzyć i tak, że [ślepiec – D.R.S.] dowiedziawszy się o smacznych owocach w cudzym sadzie, idzie sobie je przywłaszczyć nie dopuszczając widzącego do dalszych ostrzeżeń, lecz żądając tylko szczegółowych informacji, w jaki sposób można się niepostrzeżenie dostać do cudzego sadu i zrywać ulubione owoce” – idem, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 245.

²¹ M.A. Krapiec, *Ludzka wolność...*, s. 50.

²² Ibidem, ss. 56–69; M.A. Krapiec, *Ja – człowiek...*, ss. 245–247.

Rozważanie środków umożliwiających uzyskanie zamierzonego dobra może przebiegać wolniej lub szybciej, bardziej lub mniej sprawnie, trwać krótko albo zabierać dużo czasu. Zależy to i od samego podmiotu, który decyzję podejmuje, i od przedmiotu decyzji oraz od towarzyszących temu procesowi okoliczności. Szukając odpowiednich środków, rozum wskazuje różne możliwości. Ujmuje je w postaci sądów praktycznych: „zrób to teraz”, „zrób to tak a tak”, „nie rób tego”, „zrób to inaczej, tak a tak”, „zrób to później” itp. Jest ich wiele. „Po prostu – pisze Krapiec – przebiega przez moją świadomość jakby film z różnymi sądami praktycznymi: czy i jak należy w tej konkretnej sytuacji wobec dobra realnego (lub pozornego) postąpić”²³. Niektóre z tych sądów bierzemy pod uwagę, inne od razu odrzucamy, pewne wskazania jawią się jako skuteczne, inne uznajemy za bezowocne, jedne budzą nasze upodobanie, inne – niechęć. Istotą aktu decyzji jest wybór spośród wielu sądów praktycznych tego jednego, przez który podmiot zdeterminuje siebie do określonego działania (lub niedziałania). W wyborze konkretnego sądu praktycznego wola pozostaje wolna. „[...] wybieram jeden sąd – pisze Krapiec – »bo tak mi się podoba«. Chociaż niekiedy rozum w aktach sądów praktycznych radzi, że można inaczej działać, to ja, poprzez mój dobrowolny wybór »nakazuję milczenie rozumowi« i wybieram ten, który chcę wybrać”²⁴.

Przez wybór jednego sądu praktycznego ustanawiam siebie źródłem działania, dobrowolnie determinuję siebie – treścią tego sądu – do podjęcia określonych czynności, do działania w taki, a nie inny sposób bądź do rezygnacji z jakiegokolwiek działania. Reguła działania płynie z treści sądu praktycznego, ale rozstrzygnięcie, który spośród wielu sądów praktycznych uczynię normą mojego działania, jest dobrowolnym aktem mojej woli. Możemy tu zatem mówić o samozdeterminowaniu do działania, o autodeterminacji²⁵. Człowiek, w odróżnieniu od roślin i zwierząt, nie jest w sposób jednoznaczny zdeterminowany do takich, a nie innych działań. Jest, posługując się wyrażeniem Krapca, „otwarty” – dzięki zdolnościom poznawczym i wolitywnym może w różny sposób działać lub nie działać w ogóle²⁶. By realnie wyłonić z siebie konkretny czyn, musi tę otwartość niejako „domknąć”, musi, wybierając dobrowolnie jeden sąd praktyczny, ukonstytuować siebie przyczyną sprawczą działania.

Wolność człowieka dotyczy – pisze Krapiec – „wyboru jednego z sądów praktycznych. Wybieramy nie bezpośrednio jakieś dobro zewnętrzne, ale wybieramy sobie sąd praktyczny o osiągnięciu tego dobra. W tym właśnie zakresie jesteśmy wolni i nieukoniecznieni w naszym działaniu”²⁷. I w innym miejscu: „Akt

²³ M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, s. 47.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Krapiec odrzuca zarówno determinizm, jak i indeterminizm. Pierwszy przekreśla „otwartość” ludzkiego bytu. Drugi, negując istnienie jakichkolwiek determinantów w działaniu, prowadzi do utożsamienia wolności z przypadkowością – ibidem, ss. 47–48; M.A. Krapiec, *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 1997, nr 9.

²⁶ M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, s. 47.

²⁷ Ibidem, s. 48.

wolności człowieka dokonuje się przez akt woli wybierającej do zrealizowania jeden z sądów praktycznych o konkretnym dobru”²⁸.

Wybór sądu praktycznego sprawia, że proces decyzyjny przechodzi w fazę wykonania. Tu również mamy do czynienia ze współdziałaniem obu władz umysłowych. Rozum, dając nakaz działania, rozstrzyga jednocześnie, w jaki sposób podjęta decyzja ma być zrealizowana, ustala porządek działania. Dopiero wówczas wola uruchamia odpowiednie władze – motoryczne, psychiczne, intelektualne.

Zewnętrzne wykonanie podjętej decyzji – zrealizowanie treści wybranego sądu praktycznego – wiąże się z czynnikami, które w ogromnej mierze nie zależą od naszej woli. Krąpiec stosuje tu ciekawe porównanie. Zestawia człowieka chcącego urzeczywistnić swoją decyzję z artystą grającym na fortepianie. Tak jak pianista „musi się liczyć z regułami gry na nim [fortepianie – D.R.S.] i konstrukcją samego instrumentu, tak też człowiek »wolny od wewnątrz«, z chwilą gdy przystępuje do działania w świecie zewnętrznym, uruchamia siły i dyspozycje naturalne, najpierw swego własnego ciała, a następnie »gra« na innych, zewnętrznych, zdeterminowanych siłach przyrody [...]”²⁹. Musi brać pod uwagę prawa natury, „konieczności” świata materii.

Kończąc niniejsze rozważania, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na trzy istotne kwestie.

1. Wolność człowieka nie jest wolnością absolutną. Jako przymiot bytu przygodnego podlega wielorakim ograniczeniom. Ich źródłem jest przede wszystkim złożona, duchowo-cieleśna struktura osoby ludzkiej. „Każdy nasz czyn powstały w wyniku autodeterminacji, czyli każdy czyn rzeczywiście wolny posiada swą stronę »niewolną«, ponieważ podejmowany jest w środowisku człowieka jako bytu psychofizycznego, a nie w porządku czystego ducha”³⁰.

2. Proces podejmowania decyzji, wyznaczony współdziałaniem rozumu i woli, nie przebiega w izolacji od sfery wegetatywnej czy zmysłowej. Przeciwnie, ponieważ zarówno poznanie intelektualne, jak i akty „chcenia” ściśle wiążą się z funkcjonowaniem władz zmysłowych (poznawczych i pożądawczych – uczyć), ludzkie decydowanie się przeniknięte jest ich działaniem. Zwłaszcza uczucia, i to z niezwykłą siłą, potrafią kształtować wybory woli, ograniczając czy wręcz przekreślając jej wolność.

3. Wolność wyboru jest „stopniowalna”. Może wzrastać lub maleć. Wzrasta, gdy rośnie nasza zdolność „do podejmowania decyzji z większą niezależnością

²⁸ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność...*, s. 64.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, s. 73. Ludzką wolność można przyrównać do góry lodowej. Jej znaczna część kryje się pod wodą. Jedyne sam szczyt widoczny jest na powierzchni. „[...] akty decyzji, znamionujące wolność, stanowią ów wierzchołek, widoczny, odkryty, a pozostałe czynniki bio-psychiczne są dla nas niedostępne w bezpośrednim poznaniu. Jednak same akty decyzji stanowiące o wolności, są odkryte i podlegają opisowi poznawczemu oraz przyczynowemu wyjaśnieniu, które musi uwzględnić zarówno akty świadome samej decyzji, jak też odwołać się do psycho-fizycznych struktur determinujących, jakimi są nasze uczucia, zmysłowe poznanie i odziedziczony kod genetyczny” – M.A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, s. 26.

od materialnych determinantów”³¹. Zmniejsza się, a nawet przekształca w wewnętrzne zniewolenie, gdy ulegając naciskom zewnętrznym lub własnym emocjom, rezygnujemy z rzeczywistego wyboru.

V. Konkluzja

Wolność – w ujęciu M.A. Krapca – w swym podstawowym sensie oznacza możliwość autodeterminacji, ustanowienia siebie przyczyną sprawczą własnego działania poprzez dobrowolny wybór jednego spośród wielu sądów praktycznych wskazujących czy, a jeśli tak, to w jaki sposób należy w danej sytuacji postąpić. Wolność – samozdeterminowanie się do działania – realizuje się w akcie decyzji, a jej ontyczne uzasadnienie tkwi w zdolności woli do panowania „nad swoimi aktami, które nie dotyczą dobra nieskończonego”³².

Akt decyzji, czyli moment wyboru sądu praktycznego, stanowi kluczowy moment życia moralnego. W akcie tym ustanawiam siebie świadomym i dobrowolnym sprawcą działania, a tym samym stanowią o sobie – czynię siebie człowiekiem moralnie dobrym lub moralnie złym³³. Moralnie dobrym, gdy treść sądu praktycznego, którym determinuję się do działania, zgadza się z treścią moich sądów teoretycznych o przedmiocie tego działania. Moralnie złym, gdy relacji zgodności brakuje. Inaczej mówiąc, jeśli w wyniku podjętej decyzji postępuję zgodnie z własnymi przekonaniem teoretycznymi, jakie mam o danej rzeczy (jej dobru) „jestem moralnie »w porządku«. Jeżeli zaś inaczej widzę teoretycznie, a inaczej praktycznie postępuję, czynię zło moralne”³⁴. Przy czym moralne dobro (zło) realizuje się w samym akcie decyzji, w nim bowiem zawarta jest relacja zgodności lub niezgodności mojego, dobrowolnie i bez przymusu wybranego, sądu praktycznego z moimi sądami teoretycznymi³⁵. Fizyczne wykonanie powziętej decyzji lub jego brak – z niezależnych od podmiotu przyczyn – niczego już nie wnosi do moralnej oceny postępowania. Nie znaczy to jednak, że nie ma żadnej wartości. Ma – ontyczną, psychologiczną, społeczną. Wywołuje określone skutki w świecie zewnętrznym. Pozostawia również ślad – nieraz głęboki – w ludzkiej psychice, osłabia bądź umacnia postanowienia działającej osoby. „[...] zewnętrzne wykonanie – pisze Krapiec – posiada doniosłe znaczenie i dla działającego człowieka, i dla realnego układu rzeczy, ale nie zmienia charakteru moralnego czynu ludzkiego – ukonstytuowanego przez ludzką decyzję”³⁶.

³¹ M.A. Krapiec, *Ludzka wolność...*, s. 74.

³² M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, s. 49.

³³ „Poprzez akty decyzyjne »rzeźbimy« swoją osobową twarz. [...] Jesteśmy takimi, jakimi zdecydowaliśmy się »być« poprzez nasze decyzje” – M.A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 113.

³⁴ M.A. Krapiec, *Prawo naturalne...*, s. 9; idem, *Człowiek w kulturze*, ss. 50–51.

³⁵ M.A. Krapiec, *Ludzka wolność...*, s. 149; idem, *O rozumienie bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, ss. 92–93.

³⁶ M.A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 116.

Bibliografia

- Krapiec M.A., *Decyzja – bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, ss. 47–65.
- Krapiec M.A., *O rozumienie bytu moralnego*, „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, z. 2, ss. 91–102.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.
- Krapiec M.A., *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 1997, nr 9, ss. 21–31.
- Krapiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
- Krapiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008.
- Krapiec M.A., *Afirmacja Boga w ludzkiej moralności*, <http://www.ptta.pl/krapiec/teksty_etyka_afirmacja.pdf>, dostęp: 15.06.2015.
- Krapiec M.A., *Prawo naturalne a etyka (moralność)*, <http://ptta.pl/krapiec/teksty_etyka_prawonat.pdf>, dostęp: 15.06.2015.

Tradycja dociekań moralnych jako remedium na destrukcyjne konsekwencje oświeceniowego racjonalizmu w ujęciu Alasdaira MacIntyre'a

Streszczenie

Konsekwencją oświeceniowego racjonalizmu w dziedzinie moralności jest relatywizm, którego najpopularniejszą teoretyczną formą jest emotywizm. Jedynym sposobem na jego przezwycięzenie, zdaniem Alasdaira MacIntyre'a, może być oparcie współczesnej refleksji na temat moralności na tradycji dociekań moralnych, która jest cechą wywodzącej się od Arystotelesa klasycznej koncepcji filozofii.

Abstract

The consequence of enlightenment rationalism in the field of morality is relativism. Its most popular theoretical form is emotivism. According to Alasdair MacIntyre, the only way to overcoming it, could be to base modern reflection about morality on the tradition of moral enquiry, which is a feature of classic Aristotelian conception of philosophy.

Słowa kluczowe: racjonalizm, tradycja, Oświecenie, tomizm, emotywizm, arystotelizm

Keywords: rationalism, tradition, Enlightenment, thomism, emotivism, aristotelism

Alasdair MacIntyre jest filozofem pochodzenia szkockiego. Urodził się 12 stycznia 1938 roku w Glasgow. Jego najważniejszą pracą jest *Dziedziectwo cnoty* wydane w 1981 roku¹. W tłumaczeniu na język polski praca ukazała się w roku 1996². Zaliczany jest do grona najwybitniejszych i najbardziej znanych myślicieli współczesności. Paradoksalnie jednak, po okresie wzmożonego zainteresowania jego postacią, które dało się zaobserwować również w Polsce, obecnie na temat jego poglądów pisze się już stosunkowo niewiele. Wydaje się, iż malejące zainteresowanie jego myślą ma dwie zasadnicze przyczyny. Pierwszą jest to, że teksty MacIntyre'a nie należą do łatwych, wymagają gruntownej znajomości filozofii i trudu wydobycia poglądów samego MacIntyre'a, które wplecione są w refleksję nad dziejami myśli filozoficznej i moralnej. Drugą przyczyną jest natomiast to, iż jest to myśl przeciwstawiająca się dominującym tendencjom współczesności i że chce im dać skuteczny odpór. Żywotność tych

¹ A. MacIntyre, *After virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981.

² A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

tendencji i ich siła powodują jednak, że wszelkie koncepcje, które nie płyną w ich zasadniczym, dominującym nurcie, siłą rzeczy spychane są na jego obrzeża i znane są bliżej tylko nielicznym – tym, którzy są w stanie przeciwstawić się panującym modom oraz presji postępu i nowoczesności, wzmacnianej dodatkowo jeszcze wymogami politycznej poprawności. Jest rzeczą naturalną, iż w realiach współczesnej rzeczywistości nie będzie się cieszył większą popularnością ktoś, kto remedium na wszelkie bolączki współczesności doszukiwał się będzie w odrodzeniu klasycznej koncepcji filozofii, w tym w odrodzeniu myśli filozoficznej Arystotelesa, a zwłaszcza nawiązującej do niej myśli św. Tomasza z Akwinu. Tymczasem zwrot ku myśli MacIntyre’a oznaczać musi zwrot ku klasycznej koncepcji filozofowania. W dziedzinie etyki oznacza to powrót do klasycznej etyki cnót, co w rzeczywistości przesiąkniętej ideałami postoświeceniowej nowoczesności rodzić musi wiele obaw i wątpliwości.

Punktem wyjścia moralnych dociekań MacIntyre’a jest krytyka liberalnej nowoczesności, której zasadniczą cechą jest zepchnięcie całej dziedziny moralności na margines codziennego życia współczesnego człowieka. W życiu tym moralność nie odgrywa już żadnej poważniejszej roli, a jej miejsce zajęły takie wartości, jak kariera, bogactwo, uznanie i sława, które uznawane są za bardziej pociągające cele ludzkiego życia. Towarzyszy temu kryzys refleksji dotyczącej moralności, bowiem zgodnie z obowiązującą współcześnie koncepcją poznania naukowego problem moralności wymyka się badaniom teoretycznym, czego rezultatem jest dające się zauważyć zagubienie rozumienia tego, czym w swojej istocie jest moralność. Elementem tego kryzysu jest stan nieuporządkowania współczesnego języka o moralności, stanowiącego jedynie zlepek chaotycznych, niezrozumiałych, oderwanych pojęć i schematów, które wprawdzie zachowały jeszcze pozory odnoszenia się do dziedziny moralności, ale które w rzeczywistości pozbawione są głębszych i istotniejszych znaczeń moralnych³. Konsekwencją tego jest też wielość odmiennych poglądów dotyczących moralności, z których żaden nie jest w stanie wykazać swojej słuszności. Ostatecznym rezultatem zasygnalizowanych zjawisk i procesów jest dominacja emotywizmu oraz sprowadzanie ideałów moralnych do roli uczuć ukierunkowanych na to, co odbierane jest jako przyjemne lub przynoszące szczęście. W ten sposób dziedzina moralności staje się dziedziną całkowicie subiektywnych odczuć i emocji, co musi prowadzić do moralnego relatywizmu, a ostatecznie również do moralnego nihilizmu.

Swoistym potwierdzeniem tej diagnozy jest wycofywanie się współczesnych teoretyków moralności z jakichkolwiek prób zmierzenia się z samym problemem moralności i koncentrowanie się na analizie odnoszących się do tego problemu teorii. Teoretycy ci nie spierają się już o to, czym jest moralność, co jest moralnym dobrem, a co złem, jakie jest ostateczne wyjaśnienie faktu moralności, jaka

³ Ibidem, s. 23. Jednym z pierwszych filozofów, który podjął się krytycznej analizy nowoczesnej (modernistycznej) filozofii moralnej, była G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, Vol. 33, pp. 1–19. Zdaniem J.L.A. Garcii, MacIntyre nawiązuje do krytyki Anscombe, poszerzając ją jeszcze i ubogacając o pewne elementy zaczerpnięte z marksizmu, nauk społecznych i argumenty własne, vide: J.L.A. Garcia, *Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique*, [w:] *Alasdair MacIntyre*, ed. M.C. Murphy, Cambridge 2003, pp. 94–113.

jest geneza zła moralnego i ewentualne sposoby jego przewyciężenia. Cały ich wysiłek koncentruje się na analizie tego, kto i co myślał na temat moralności z zupełnym pominięciem tego, jak myśl ta odnosi się do samego faktu moralności. W ten sposób współczesna refleksja moralna sprowadza się do niemającego końca błędzenia w meandrach ludzkiej myśli i nijak nie przekłada się na rozwiązywanie problemów związanych z dziedziną moralności, czemu przede wszystkim właściwie powinna służyć. Ilustracją tych tendencji jest również olsztyńska konferencja zorganizowana pod hasłem „Wielkie teorie etyczne współczesności”, podczas której zasadniczy spór dotyczyć ma nie samego faktu moralności, lecz tego, na ile adekwatnie udało się zaprezentować najrozmaitsze odnoszące się do tego faktu teorie. Taki jest też sens większości organizowanych współcześnie konferencji poświęconych moralności, przy czym odnotować warto, że wielość tych teorii jest najdobitniejszym wyrazem i potwierdzeniem bezradności współczesnej refleksji moralnej, która nie jest w stanie przekonująco zmierzyć się z samą rzeczywistością moralności, w odniesieniu do której mamy wiele różnych w żaden sposób niedających się uprawomocnić pomysłów i o której w gruncie rzeczy niczego pewnego i przekonującego nie jesteśmy w stanie powiedzieć.

Zdaniem MacIntyre’a sytuacja ta jest konsekwencją oświeceniowego racjonalizmu, w którego centrum znalazł się projekt zrewolucjonizowania wszystkich dziedzin ludzkiego życia (w tym również moralności) w oparciu o naturalne światło ludzkiego rozumu. Projekt ten wyrastał z przesadnej wiary w możliwości ludzkiego rozumu: w jego samowystarczalność (wystarczającym źródłem wiedzy jest własny rozum), niezależność od danych doświadczenia (co w praktyce oznacza niezależność od rzeczywistości) oraz wszelkich autorytetów (rodzica, nauczyciela, mistrza), wierzeń i tradycji, co znalazło swój wyraz w hasłach wolności, tolerancji, pluralizmu, nowoczesności, postępu i otwartości. Konsekwencją tego projektu było pojawienie się wielości odmiennych teorii moralności, z których żadna nie była w stanie wykazać swej wyższości, a ponieważ projekt ten jest projektem nadal żywym, więc i dzisiaj o moralności nie wiemy właściwie nic, co byłoby przekonujące dla każdego i cieszyło się walorem obiektywności. W perspektywie tej wszelkie dyskusje dotyczące moralności uznawane są za jałowe, z zasady nieprowadzące do żadnych konkluzji. W rezultacie, zdaniem MacIntyre’a, przed człowiekiem współczesnym otwierają się dwie możliwości: wybór Nietzschego albo Arystotelesa. Wybór Nietzschego oznacza rezygnację z prób racjonalnego wytłumaczenia istoty moralności oraz zgodę na dominację w życiu moralnym sfery najniższych instynktów, uczuć, popędów i kaprysów, wybór Arystotelesa natomiast – podjęcie próby racjonalnego rozpoznania natury moralności i teleologicznego uporządkowania ludzkiego życia z uwzględnieniem perspektywy moralnej doskonałości człowieka⁴.

Poszukując jakiegoś remedium na kryzysową kondycję współczesnej refleksji na temat moralności, MacIntyre proponuje zwrócenie się ku myśli Arystotelesa, czy szerzej – klasycznej koncepcji filozofii i mającej w niej swoje źródło tradycji

⁴ Ibidem, pp. 96–101.

dociekań moralnych, której zwieńczeniem jest myśl św. Tomasza z Akwinu. Tym, co jego zdaniem decyduje o wartości tej koncepcji, jest przede wszystkim jej realizm polegający na uczynieniu przedmiotem poznania realnie istniejącej rzeczywistości oraz leżąca u jej podstaw realistyczna ocena możliwości poznawczych człowieka, które są bardzo ograniczone, a zderzać się muszą z niezwykle złożoną i skomplikowaną naturą rzeczywistości. Świadomość tych ograniczeń miał już św. Tomasz z Akwinu, który podkreślał, iż prawda dostępna jest tylko nielicznym i tylko po długim czasie badania, a w całej swojej pełni osiągalna dopiero w życiu pozadoczesnym w akcie kontemplacji Boga. Tak więc w doczesnym wymiarze ludzkiego życia człowiek zawsze tylko poszukuje prawdy, nigdy nie jest jej posiadaczem. Poszukując prawdy, w związku ze świadomością swoich ograniczonych możliwości, nie polega wyłącznie na sobie, lecz korzysta ze wsparcia innych ludzi i całego dziedzictwa ludzkiej myśli dostępnego w formie tradycji prowadzonych dociekań. Walorem klasycznej koncepcji filozofii jest więc to, że jest ona nie tyle zestawem gotowych twierdzeń, co raczej swoistą postawą badawczą, którą cechuje realizm i ugruntowanie w tradycji. Jest to postawa, dzięki której człowiek, zachowując otwartość na otaczającą go rzeczywistość i korzystając ze wsparcia całej tradycji jej dotychczasowego poznawania oraz związanych z nią osiągnięć, ma możliwość powolnego posuwania się na trudnej ścieżce przybliżania się do prawdy o otaczającej go rzeczywistości, w tym również prawdy o naturze moralności.

Realizm klasycznej koncepcji filozofii polega na tym, że jest to koncepcja związana z realistyczną teorią bytu, czyli teorią bytu realnie istniejącego, co stanowi fundament całej filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. W koncepcji tej uznaje się istnienie realnego, istniejącego niezależnie od ludzkich umysłów zewnętrznego świata jako zbioru określonych, realnie istniejących bytów. Zadaniem człowieka jest sensowne ustosunkowanie się do tego świata. Dokonuje się to w ten sposób, że ludzki umysł przyjmuje formy jego przedmiotów, a przyjmując je odzwierciedla je w sobie takimi, jakimi w rzeczywistości są, co wyraża się w postaci dotyczących ich sądów, które z uwagi na to, na ile są adekwatne, uznawane są za prawdziwe bądź fałszywe. Jak podkreśla MacIntyre: „ludzie o tyle osiągają prawdę, o ile ich sądy na temat tego, jak się rzeczy mają, są zdeterminowane przez to, jak się rzeczy mają, a nie przez naszą konstytucję fizyczną lub psychiczną”⁵. Rolą cnót intelektualnych i moralnych jest sprawienie tego, by adekwacja ta osiągana była w sposób systematyczny⁶. Dotyczy to również dziedziny moralności jako realnego elementu poznawanej rzeczywistości.

Konsekwencją realizmu klasycznej koncepcji filozofii, w tym również uprawianej w ramach tej koncepcji refleksji dotyczącej moralności, jest nie tylko otwarcie się na realnie istniejącą rzeczywistość, ale i na rozwiązania oferowane przez konkurencyjne ujęcia i koncepcje, dzięki czemu możliwe staje się czerpanie

⁵ A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, tłum. A. Łagocka, Warszawa 2013, s. 230.

⁶ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009, s. 96.

inspiracji z odmiennych teorii i stanowisk, prowadzenie z nimi nieustającego dialogu oraz włączanie do własnego stanowiska wszystkiego, co w stanowiskach tych okazało się bardziej odpowiadające realnej rzeczywistości, czyli bardziej prawdziwe. Wynika to z tego, iż celem filozofii, zgodnie z postulatem samego Arystotelesa, według którego „filozof więcej powinien słuchać rzeczy i rozumu niż teorii”, ma być poznawanie realnie istniejącego świata, a nie dochowywanie wierności określonym poglądom czy wizjom rzeczywistości. Realizm klasycznej koncepcji filozofii ostatecznie polega więc na tym, że nadrzędne znaczenie ma dla niej sama rzeczywistość, że celem całego procesu poznawania świata jest wierność rzeczywistości osiągnięta w rezultacie liczenia się z rzeczywistością i faktami. Tym, co decyduje o realizmie tej koncepcji, jest więc to, że chce być ona nie tylko zestawem określonych twierdzeń, lecz że przede wszystkim chce być prawdziwa, a im bardziej będzie prawdziwa, tym bardziej będzie również klasyczna. Jak sądzi MacIntyre, zapomnienie o tym najbardziej podstawowym celu filozofowania doprowadziło nie tylko do kryzysu współczesnej filozofii moralności, ale nawet szerzej – do kryzysu całej współczesnej filozofii i kultury⁷.

Wydaje się, że dla MacIntyre’a siłą klasycznej koncepcji filozofii jest to, że potrafi ona syntetyzować dotychczasowe dokonania i zachowuje otwartość na nowe rozwiązania, dzięki którym człowiek może coraz to bardziej przybliżać się do poszukiwanej prawdy o naturze otaczającego go świata. W klasycznej koncepcji filozofii nie chodzi bowiem o pewien zestaw twierdzeń sformułowanych przez Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu, ale raczej o charakterystyczny dla nich styl filozofowania. Jak pisze MacIntyre odnosząc się do myśli św. Tomasza z Akwinu:

Dzieło Tomasza jest dziełem wyjaśniającym, analizującym i opisującym pojęcia: nie oferuje ono epistemologicznych uzasadnień. Jednym z jego celów jest czerpanie z zasobu rozmaitych, rozwijanych przez różnych pisarzy w obrębie tradycji augustyńskiej i arystotelesowskiej, rozumowań i argumentacji, celem Tomasza jest również ich korekta, modyfikacja oraz integracja w ramach jego własnego schematu; przy czym owi pisarze potraktowani zostają jako uczestnicy jednego przedsięwzięcia badawczego, które nadal trwa. Postępując w ten sposób, Tomasz podsumowuje dotychczasowe rezultaty owego badania, posuwa je o jeden krok naprzód i zostawia otwartą drogę dla swoich następców, którzy dalej będą kontynuować badania, wykraczając poza osiągnięty etap⁸.

Filozofia św. Tomasza z Akwinu traktowana jest przez MacIntyre’a jako punkt kulminacyjny klasycznej tradycji uprawiania filozofii, wyrastającej z dziedzictwa filozofii starożytnej, a zwłaszcza filozofii Arystotelesa. Jego zdaniem największą zasługą św. Tomasza z Akwinu było stworzenie specyficznej koncepcji filozofii jako charakterystycznej formy badań, której największą wartością jest zdolność do integrowania w sobie wielu odrębnych elementów

⁷ A. MacIntyre, *First Principles, Final Ends, Contemporary Issues*, [w:] idem, *The Tasks of Philosophy*, Cambridge 2006, pp. 143–178.

⁸ Ibidem, s. 102–103; tłum. moje – J.F.

pochodzących z najrozmaitszych koncepcji i tradycji filozofowania⁹. Do tomistów, którzy formę tę potrafili twórczo rozwijać i w dziedzinie tej osiągnęli największe postępy, zalicza Martina Grabmanna, Pierre'a Mandonneta, Étienne'a Gilsona oraz Jamesa Athanasiusa Weisheipla. Propagowana przez nich idea otwartości tomizmu oznacza jego zdaniem gotowość do czerpania argumentów pochodzących ze wszystkich tekstów i ze wszystkich tradycji, podejmowania dyskusji w obliczu nowych argumentów i koncepcji oraz uznanie, że nie ma i być nie może ostatecznych rozwiązań. Dzięki tej otwartości każde badanie zwrócone jest ku przyszłości, podlega procesowi nieustannej weryfikacji i zachowuje stałą gotowość do usuwania ewentualnych braków, niedoskonałości i ograniczeń¹⁰.

Otwartość klasycznego nurtu filozofii egzemplifikowanego przez filozofię św. Tomasza z Akwinu swoje uzasadnienie znajduje w tym, że jest to filozofia zorientowana na realnie istniejącą rzeczywistość i że jest ona gotowa do ujmowania bytów takimi, jakimi rzeczywiście są. Jej podstawą jest przeświadczenie, że rzeczywistość jest poznawalna. W koncepcji tej filozofia, jako zbiór zdań dotyczących poszczególnych przedmiotów realnie istniejącej rzeczywistości, nie tworzy tych przedmiotów, lecz je tylko ujmuje i niejako odzwierciedla. Tak więc ostatecznie to przedmiot decyduje o treści odnoszącego się do niego poznania, a nie poznający go podmiot. Otwartość klasycznie rozumianej filozofii, obok jej otwartości na realnie istniejącą rzeczywistość, ze strony poznającego podmiotu wymaga wewnętrznej gotowości do ujmowania bytów takimi, jakimi są. Oznacza to odrzucenie tezy o pierwszeństwie ludzkiego intelektu i uznanie, że jego rolą jest tylko poznawanie przedmiotów realnie istniejącego świata oraz stałą gotowość do podporządkowywania się prawdzie.

Poszukiwanie prawdy o naturze poznawanej rzeczywistości polega nie tylko na podejmowaniu aktywności poznawczej odnoszącej się do poznawanych przedmiotów, ale i na analizowaniu dotyczących ich ujęć i koncepcji w poszukiwaniu takich, które opisywałyby je w możliwie najwłaściwszy sposób. Ma to prowadzić z jednej strony do pomijania ujęć niepełnych i nieadekwatnych bądź nawet błędnych, z drugiej zaś, w imię wierności poznawanej rzeczywistości, do przejmowania ujęć, które są trafniejsze i bliższe prawdy. Spowoduje to, że porzucane będą rozwiązania błędne, a pozostaną te, które wytrzymały próbę czasu i wykazały swoją adekwatność w procesie poznawania realnego świata¹¹.

⁹ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań...*, ss. 104–106. Zdaniem MacIntyre'a tym, co uczyniło św. Tomasza z Akwinu wybitnym praktykiem w zakresie filozoficznego rzemiosła, była jego zdolność zintegrowania dwóch tak radykalnie antagonistycznych tradycji, jak arystoteizm i augustynizm – ibidem, s. 110.

¹⁰ Ibidem, ss. 159–160. W artykule *The Ends of Life and of Philosophical Writing* ([w:] idem, *The Tasks of Philosophy*, pp. 125–132) MacIntyre podkreśla, że charakterystyczny dla św. Tomasza styl dialogu powoduje, że czytelnik jego tekstów czuje się uczestnikiem filozoficznej dyskusji, w której nigdy nie ma ostatecznych rozwiązań, nakłanianym niejako do udzielania bardziej zadowalających odpowiedzi, poszukiwania lepszych argumentów i doskonalszych sformułowań. Późniejszym przykładem takiego stylu filozofowania jest J.S. Mill prowadzący dialog z Benthamem i Coleridgem.

¹¹ Jak podkreśla MacIntyre: „filozofia jest formą dociekania nakierowaną na odkrycie i sformułowanie ponadczasowych prawd, uniwersalnych zasad teoretycznych i praktycznych, słusznej

Otwartość klasycznej koncepcji filozofii, rozumiana jako wierność realnie istniejącej rzeczywistości, przejawiająca się w stałym dążeniu do ujmowania bytów takimi, jakimi są, w sposób naturalny prowadzi również do dialogu, w którym poszukiwanie prawdy dokonuje się poprzez analizę odrębnych ujęć filozoficznych, z których każde na swój sposób próbuje rozpoznać i opisać naturę otaczającego nas świata. Prowadzenie tego dialogu wymaga zarówno umiejętności liczenia się z prawdą samych bytów, jak i jej alternatywnymi ujęciami, składającymi się na odmienne koncepcje filozoficzne, które nierzadko mogą oferować lepsze rozwiązania niż ujęcia i koncepcje własne. Podejście takie wyrasta z ducha pokory wobec prawdy o otaczającej człowieka rzeczywistości, która w związku z ograniczonymi możliwościami poznawczymi człowieka pozostaje zawsze niezwykle trudno dostępna, oraz pragnienia osiągnięcia tego dobra, jakim jest jej poznanie, co sprawia, że jest to filozofia ciągle żywa, aktualna i współczesna¹².

Kolejną cechą klasycznej koncepcji filozofii, dzięki której daje ona nadzieję na przezwyciężenie rozlicznych problemów charakterystycznych dla postoświeceniowego racjonalizmu, jest jej tradycjonalizm, czyli przekonanie, że sensowne prowadzenie wszelkich dociekań, w tym również dociekań w dziedzinie moralności, wymaga zakorzenienia się w całej ich tradycji oraz czerpania z całego ich dorobku. Stosunek do tradycji jest jednym z głównych czynników, który odróżnia klasyczną koncepcję filozofii od koncepcji oświeceniowej. W koncepcji klasycznej zakorzenienie w tradycji uznawane jest za istotne kryterium racjonalności oraz za konieczny warunek efektywnego poznawania świata. Tymczasem w koncepcjach opartych na ideach oświeceniowego racjonalizmu tradycja nie ma większego znaczenia¹³.

Wymóg zakorzeniania w tradycji jest konsekwencją tego, iż zdaniem MacIntyre'a uprawianie każdej sztuki, rzemiosła czy *technē* wymaga uprzedniego przyswojenia sobie związanej z tymi dziedzinami wiedzy, opanowania zestawu charakterystycznych dla nich umiejętności i nabycia określonego zestawu wymaganych w nich cech i sprawności. Umożliwia to nie tylko uprawianie tych dziedzin, ale jest też warunkiem dokonującego się w nich postępu. Dotyczy to również dziedziny dociekań moralnych, która będąc swego rodzaju sztuką, wymaga rozumienia tego, na czym polega, świadomości tego, co jest jej celem, oraz nabycia odpowiednich sprawności koniecznych nie tylko do jej uprawiania, ale i twórczego rozwijania. Dokonać się to może jedynie poprzez jej praktykowanie i wstępne zaangażowanie¹⁴. Jak podkreśla MacIntyre, nawet samo posługiwanie

racji, ale takie odkrycie zawsze wywołuje nowe pytania, toteż filozofia wiecznie musi się odnawiać, po części przez powracanie do swoich dziejów” – idem, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 228.

¹² M. Gogacz, *Tomizm otwarty na dialog*, „Życie Katolickie” 1989, nr 6, ss. 120–125. Otwartość tomizmu klasycznego (zwanego też tradycyjnym) na inne koncepcje i kierunki filozofii autor określa mianem kompilacyjności – idem, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 109; vide: M.A. Krapiec, *Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza?*, [w:] *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, ss. 13–32.

¹³ Tradycjonalizm stanowiłby więc alternatywę dla nierealistycznego ahistoryzmu czasów oświecenia i relatywistycznego historyzmu charakterystycznego dla postoświeceniowej nowoczesności. Vide: G. Graham, *MacIntyre on History and Philosophy*, [w:] *Alasdair MacIntyre*, pp. 27–37.

¹⁴ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań...*, s. 86.

się rozumem wymaga nabycia odpowiednich sprawności, co dokonać się może tylko poprzez podejmowanie pewnych praktyk, wypracowanych i podtrzymywanych w ramach kulturowanych tradycji ich podejmowania, zakorzenionych w życiu danej wspólnoty¹⁵.

Tym, co musi opanować każdy, kto terminuje w dziedzinie jakiegoś rzemiosła, w tym również terminujący w dziedzinie dociekań dotyczących życia moralnego, jest umiejętność rozróżniania między tym, co w danej dziedzinie jest prawdziwym dobrem, a tym, co dobrem takim tylko się wydaje, oraz między tym, co jest dobre i optymalne na danym poziomie wiedzy i praktyki, a tym, co w dziedzinie tej jest bezwarunkowo najlepsze. Jak zauważa MacIntyre, opanowanie pierwszej z wymienionych dystynkcji między tym, co w danej dziedzinie jest prawdziwym dobrem, a tym, co dobrem takim tylko się wydaje, dokonuje się zawsze najpierw pod okiem nauczyciela (mistrza), a następnie w wyniku dalszego procesu samokształcenia, dzięki któremu adept danej dziedziny już samodzielnie nabywa wiedzy dotyczącej standardów uznawanych w danym momencie za najwyższe i uczy się, jak identyfikować popełniane przez siebie błędy. Opanowanie drugiej z wymienionych dystynkcji pozwala na rozróżnianie między tym optimum, którego osiągnięcia adept danej dziedziny może oczekiwać sam od siebie, a optimum bezwzględnym, wyznaczającym cel ostateczny danej dziedziny rzemiosła czy sztuki, odnoszącym się zarówno do tych, którzy dopiero się uczą, jak i tych, którzy w dziedzinach tych uznawani są za mistrzów. Zdaniem MacIntyre'a dopiero zadowalające opanowanie tych umiejętności pozwala na nauczenie się czegoś jeszcze i rozwinięcie w sobie nabytych wcześniej umiejętności i sprawności. Rezultatem praktykowania określonych dziedzin rzemiosła czy sztuki będzie więc wytworzenie się w praktykującym ją podmiocie pewnej sprawności, dzięki której praktykowana będzie ona w sposób coraz to bardziej twórczy i efektywny¹⁶.

Każda dziedzina ludzkiego życia, wyrastając z tradycji jej uprawiania i jednocześnie zachowując otwartość na jej dalszy rozwój, ma już zawsze swoją historię, która nigdy nie jest ukończona czy zamknięta. Przebieg tej historii uwarunkowany jest wieloma czynnikami, z których najistotniejszą rolę odgrywają różnice w zakresie materii danego rzemiosła (na przykład tradycja wznoszenia domów z kamienia bądź cegły), różnice w zakresie narzędzi, za pomocą których forma ta nadawana jest materii, oraz różnice dotyczące odmiennych koncepcji realizowanych form. Sprawia to, iż każda praktykująca w jakiejś dziedzinie osoba musi przyswoić sobie całość związanej z nią tradycji, ale jednocześnie posiadać również praktyczną umiejętność przekraczania wszelkich ograniczeń przeszłości i wykraczania ku nowym możliwościom i rozwiązaniom. Postępując w ten sposób, osoba ta włącza się w daną tradycję i niejako sama staje się jej częścią. Rezultatem tego jest to, że nawet jej własne działania, jako wykonawcy danego

¹⁵ Na temat tradycjonalizmu w myśli MacIntyre'a vide: J. Annas, *MacIntyre on Traditions*, „Philosophy and Public Affairs” 1989, No 18, pp. 388–404; A. Allen, *MacIntyre's Traditionalism*, „Journal of Value Inquiry” 1997, No 31, pp. 511–525.

¹⁶ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań...*, ss. 85–87, 161–162.

rzemiosła, stają się w pełni zrozumiałe dopiero w szerszym kontekście całej jego historii i tradycji. Jak jednak podkreśla MacIntyre, nie jest to jedyna historia, w którą włącza się jednostka zaangażowana w wykonywanie danego rzemiosła. Każda jednostka staje się bowiem wykonawcą danego rzemiosła, mając już swoją własną historię jako członek danej rodziny, wspólnoty lokalnej czy innej grupy. Angażując się w dane rzemiosło, niejako włącza się w jego historię z całą swoją indywidualną historią i związanym z nią bagażem własnych doświadczeń. W ten sposób jej działania sytuują się niejako w punkcie przecięcia tych historii. Ponieważ zaś tych aspektów, perspektyw i odrębnych płaszczyzn życia każdej z poszczególnych jednostek jest wiele, ostatecznie powstaje swoista i indywidualna wypadkowa wszystkich związanych z nimi historii i tradycji¹⁷.

Paradoks, na jaki zwraca uwagę MacIntyre, polega na tym, że nie da się posuwać naprzód w żadnej z dziedzin racjonalnego poznania i praktykowania żadnej ze sztuk czy żadnego z rzemiosł bez uprzedniego terminowania i nabycia w pewnym przynajmniej stopniu dotyczącej ich elementarnej wiedzy i podstawowych wymaganych w nich umiejętności. Innymi słowy rozwój każdej dziedziny ludzkiego życia wymaga od zajmującego się nią człowieka uprzedniego, przynajmniej elementarnego, jej opanowania. Jak pisze MacIntyre:

dopóki już wcześniej nie mamy w sobie potencjału umożliwiającego zdążanie ku adekwatnym konkluzjom teoretycznym i praktycznym, jak również ich osiągnięcie, dopóty nie jesteśmy w stanie się uczyć. Ale potrzebujemy również nauczyciela, który umożliwiłby nam aktualizację owej potencji, musimy się także od owego nauczyciela uczyć, i przynajmniej na początku przyjmować jedynie na mocy autorytetu – jaki posiada on w obrębie wspólnoty parających się danym rzemiosłem – co dokładnie konstytuuje dyspozycje intelektualne i moralne, a co musimy kulturować w sobie, jeśli sami z siebie mamy skutecznie uczestniczyć w takim badaniu¹⁸.

Stanowisko to kłóci się z wiarą zwolenników oświecenia, jakoby każda prawda mogła zostać odkryta przez każdą jednostkę o odpowiednim stopniu inteligencji bez względu na jej faktyczne umiejętności i niezależnie od jakiegokolwiek jej przygotowania. Ponieważ zwolennicy tego stanowiska uważają, że istotą racjonalności jest samodzielne myślenie i uwolnienie się spod wpływu wszelkich autorytetów i tradycji, dlatego pogląd, że sensowne myślenie może się dokonywać jedynie w towarzystwie osób parających się daną dziedziną i obdarzonych w niej pewnym autorytetem, musi być z ich punktu widzenia poglądem nie do zaakceptowania. Stanowisko MacIntyre'a kłóci się również ze stanowiskiem tych wszystkich, którzy w każdej tradycji i w każdym autorytecie doszukują się przejawu opresyjnej władzy, której trzeba się przeciwstawić i z którą należy walczyć.

Jak zauważa MacIntyre, mówienie o jakimkolwiek dokonującym się postępie możliwe jest jedynie na gruncie pewnej tradycji, w ramach której postęp ten się dokonuje. Jak pisze: „jakieś badanie może odnotować systematyczne postępy tylko wówczas, gdy jego celem jest wniesienie jakiegoś wkładu w konstrukcję

¹⁷ Ibidem, s. 161–162.

¹⁸ Ibidem, s. 90.

systemu myśli i praktyk”¹⁹. Postęp zakłada więc modyfikację bądź nawet zmianę już istniejących sposobów podejmowania działań, ale dokonuje się w kontekście charakterystycznych dla tych działań celów, wyznaczonych określoną koncepcją dzieła doskonałego, w świetle standardów, które dotychczas uznawane były za najlepsze. Każdy problem i to, co uznajemy za postęp w jego rozwiązywaniu, dokonuje się więc w obrębie szerszej struktury w związku z pojawianiem się w tej strukturze pewnych słabości, braków i ograniczeń. W każdym przypadku opiera się na działaniach tych, którzy nabyli wymaganych umiejętności i podejmują te działania w sposób typowy dla danej dziedziny życia oraz rozumieją uznawane w niej cele. Dotyczy to również dziedziny moralności, która z tego punktu widzenia rozumiana być musi jako rodzaj długoterminowego wspólnego przedsięwzięcia mającego na celu konstrukcję systematycznego, całościowego rozumienia teorii i praktyki moralności²⁰.

Jak podkreśla MacIntyre, standardy jakości obowiązujące w poszczególnych dziedzinach ludzkich praktyk, które przyswoić sobie musi każdy uczeń terminujący u mistrza, uwarunkowane są historycznie. Wyłaniają się jako efekt krytyki standardów je poprzedzających, które ustępują nowym, o ile te okazują się lepszą odpowiedzią na pewne braki i ograniczenia wcześniejszych standardów i lepiej służą osiąganiu charakterystycznych dla tych praktyk standardów doskonałości. Każda z poszczególnych dziedzin ludzkich praktyk ma swoją historię, która nie tylko warunkuje ich stan aktualny i realizowane przez nie cele, ale jednocześnie określa ich przyszłość, wyznaczając obowiązujące standardy i określoną koncepcję dzieła doskonałego. Temporalny charakter poszczególnych praktyk powoduje, że ich stan aktualny jest zawsze stanem opartym na najtrafniejszych jak do tej pory osądach i optymalnych jak dotąd sposobach działania, które podejmowane są ze względu na realizację celów na dziś uznawanych za najdoskonalsze. Powoduje on również, że praktyki te otwarte są zawsze na jeszcze trafniejsze osądy, doskonalsze sposoby działania i bardziej perfekcyjne cele. Jak sądzi MacIntyre, każda z dziedzin poszczególnych praktyk nigdy nie jest konstytuowana przez to, co najlepsze w sensie absolutnym, lecz zawsze tylko przez to, co aktualnie uchodzi za najlepsze. Upływ czasu powoduje, że praktyki i sposoby działania, które nie potrafiły sprostać wyzwaniom współczesności, ustępują tym, które lepiej radzą sobie z problemami aktualnej rzeczywistości, oferują lepsze rozwiązania i stanowią bardziej adekwatne i wyczerpujące odpowiedzi w obliczu pojawiających się problemów, wyzwań i zadań. Dotyczy to także badań dotyczących poszczególnych kwestii moralnych, które również nie mają ponadczasowego charakteru, lecz temporalny, czyli związany z konkretnymi historycznymi okolicznościami.

Odnosząca się do dziedziny ludzkich działań filozofia praktyczna polega na wcielaniu w konkret codziennego życia rezultatów przeprowadzonych badań teoretycznych. Stając wobec konkretnych problemów, człowiek wciela w życie coś, co wcześniej musiało zostać ustalone jako teoria. Wkraczając w obszar tych

¹⁹ Ibidem, s. 186.

²⁰ Ibidem, s. 186–187.

badania, jednostka wpisuje się w dotychczasową ich tradycję, obejmującą niezbędne założenia oraz odpowiedzi udzielone na pytania zadane na dotychczasowym etapie ich historycznego rozwoju. Jak podkreśla, filozofia ma charakter „na poły technicznej, wyspecjalizowanej formy aktywności, w którą trzeba zostać wprowadzonym, żeby móc się wypowiadać, używając jej szczególnych idiomów, i argumentować na właściwe jej sposoby”²¹. Stawiając sobie szereg pytań, jednostka ocenia dotychczasowe odpowiedzi udzielone na gruncie wielu odrębnych i często antagonistycznych tradycji i prowadzi z nimi własny dialog, stając się częścią istniejącej tradycji badania, mając jednocześnie świadomość tego, że sama tradycji tej nie kończy, lecz swoim oryginalnym wkładem niejako odsyła poza samą siebie ku przyszłości tych badań oraz stawianych w ich ramach przyszłych pytań i przyszłych odpowiedzi²².

Zdaniem MacIntyre’a wymienione tu warunki efektywnego uprawiania każdej sztuki, rzemiosła czy *technē*, które w dziedzinie filozofii mają gwarantować coraz to pełniejsze i bardziej adekwatne wyjaśnianie realnie istniejącego świata rzeczy i ludzi, a w dziedzinie etyki stanowić adekwatne wyjaśnienie moralności, wypełnia arystotelesowsko-tomistyczna klasyczna koncepcja filozofii. Egzemplifikacją tej koncepcji jest typ wykładu charakterystyczny dla uniwersytetów średniowiecznych. Opierał się on na zestawie powszechnie akceptowanych niezależnych standardów racjonalności i prawdy oraz na wykazie tekstów uznawanych za autorytatywne. Miał on charakter objaśniającego komentarza do analizowanych tekstów, jako podstawy do zaprezentowania własnych tez wykładowcy. Sensem tego wykładu była więc dyskusja mająca przybliżyć jej uczestników do poszukiwanej prawdy. Dyskusja ta toczona była zawsze w nawiązaniu do całej dotychczasowej tradycji badań na dany temat, ucieleśnionej w analizowanych tekstach. Jej częścią było zawsze przyswojenie sobie dotychczasowych osiągnięć w zakresie danej dziedziny wiedzy, przyjęcie obowiązujących w danym momencie przekonań, metod badawczego postępowania i standardów, następnie ich analiza i wreszcie próba przekroczenia i rozwinięcia w rozłożonym w czasie, powolnym i mozolnym trudzie stopniowego przybliżania się do prawdy²³.

Dla MacIntyre’a filozofia św. Tomasza z Akwinu okazuje się więc kontynuacją tradycji swoistego rzemiosła, które wywodzi się od Sokratesa, Platona i Arystotelesa, kontynuowana jest przez ojców Kościoła i wreszcie twórczo

²¹ A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 19.

²² Zagadnienia te omawia G. Graham w artykule *MacIntyre on History and Philosophy*, pp. 27–37. Zdaniem J. Porter u MacIntyre’a pojęcie tradycji oznacza przede wszystkim tradycję badania i prowadzenia dociekań, vide: J. Porter, *Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre*, [w:] *Alasdair MacIntyre*, pp. 38–69. Dotyczy to wszystkich dziedzin ludzkiej aktywności, w tym również filozofii i etyki.

²³ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań...*, s. 57. MacIntyre z uznaniem wyraża się o zdolności św. Tomasza z Akwinu do czerpania inspiracji ze starożytnej myśli greckiej, wczesnych ojców Kościoła i innych teologicznych i filozoficznych źródeł, co – jego zdaniem – stało się później trwałą cechą całego tomizmu i decyduje o jego nieprzemijającej aktualności. Podkreśla także, że cecha ta czyni tomizm zdolnym do konstruktywnego dialogu z myślą świecką, vide: idem, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, ss. 211–213; J.L.A. Garcia, *Modern(ist) Moral Philosophy...*, p. 107.

rozwijana przez samego św. Tomasza, który swoje stanowisko również nieustannie koryguje, rozwija i przekształca. Jak podkreśla MacIntyre, św. Tomasz z Akwinu zapoczątkowuje w ten sposób „nowy gatunek dyskursu badawczego”, polegający na tym, że każde stanowisko reprezentuje sobą jedynie stanowisko osiągnięte na dotychczasowym etapie badań. Stąd też każda odpowiedź w zakresie badań naukowych jest zawsze tylko „najtrafniejszą z dotychczasowych odpowiedzi”²⁴. W filozofii św. Tomasza z Akwinu przeszłość nie jest więc czymś, co należy przewycięzać, ale czymś, od czego należy się uczyć. Ma to służyć rozwiązywaniu aktualnych problemów i ukierunkowywaniu działań podejmowanych w teraźniejszości w perspektywie nadchodzącej przyszłości. W koncepcji tej poprzedników trzeba traktować jako autorów wstępów do własnych badań, z których dzieł czerpać należy w sposób zarówno konstruktywny, jak i krytyczny. Zdaniem MacIntyre’a dokonuje się to na dwóch powiązanych ze sobą płaszczyznach: na płaszczyźnie badania teoretycznego i na płaszczyźnie filozofii praktycznej, będącej ucieleśnieniem teorii²⁵.

Według MacIntyre’a postęp w dziedzinie odczytywania i rozumienia tekstów, w tym również takiego tekstu, jakim jest tekst natury, polega na dokonującym się pod okiem nauczyciela (autorytetu) nabywaniu umiejętności ich lektury, na rozpoznawaniu rozbieżności występujących w ich rozumieniu, na formułowaniu hipotez pozwalających na przewyciężanie tych rozbieżności i wreszcie na szukaniu dowodów potwierdzających bądź obalających te hipotezy. Rezultatem tego jest konstruowanie coraz to doskonalszych ujęć i interpretacji analizowanych tekstów oraz ich integracja z całym dotychczas obowiązującym systemem wiedzy. W ten sposób badacz wykracza niejako poza pierwotny etap badania, formułuje rozwiązania o takim stopniu doskonałości, do jakiego na danym etapie badania jest zdolny, i z tego, wyższego już poziomu, zapoczątkowuje kolejny, jeszcze wyższy etap tego dialektycznie postępującego badania. W ten sposób każdy z kolejnych etapów okazuje się koniecznym elementem na drodze doskonalącej się ludzkości, która wspinając się na nie, zmierza do ponadczasowej i absolutnej doskonałości Boga i związanej z Nim prawdy²⁶.

Tak więc tym, co decyduje o specyfice klasycznej koncepcji filozofii, specyfice, która w równym stopniu odnosi się do wszystkich dziedzin ludzkiego życia, takich jak dziedzina sztuki, dziedzina rzemiosł czy dziedzina życia moralnego, jest uznanie tego, że filozofowanie jest procesem stopniowego przybliżania się do prawdy i że koniecznym warunkiem podtrzymywania tego procesu jest czerpanie z tego wszystkiego, co w danej dziedzinie życia przynosi ze sobą jej

²⁴ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań...*, s. 158.

²⁵ Wątpliwości co do uznania klasycznej arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji filozofii za jedyną alternatywę dla postoświeceniowych koncepcji filozofii zgłasza J. Haldane, który zauważa, że tego rodzaju zakorzenionych we własnej tradycji koncepcji filozofii może być bardzo wiele i brak jest wystarczających racjonalnych podstaw dla wyboru spośród nich akurat koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej, vide: idem, *MacIntyre's Thomistic Revival: What Next?*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. J. Horton, S. Mendus, Notre Dame 1994, pp. 91–107.

²⁶ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań...*, s. 125.

tradycja. Zdaniem MacIntyre'a w każdym poszczególnym momencie każdej z dziedzin ludzkiego życia, a więc również w dziedzinie filozofii, a w tym także etyki, jej racjonalność jest uzasadniona przez jej dotychczasową historię, która uczyniła ją tym, czym w danym momencie jest. Związek racjonalności każdej z tych dziedzin z określonym czasem, miejscem i kontekstem historycznym powoduje, że racjonalności nie da się odizolować od tej tradycji, w ramach której została osiągnięta²⁷.

W wymiarze indywidualnym związek racjonalności danej dziedziny życia z jej dotychczasową tradycją powoduje, że każda zaangażowana w nią jednostka musi niejako uczestniczyć w jej historii, uznawać ją za własną, przyswajając sobie wypracowane w niej zwyczaje i praktyki oraz akceptować wszystkie ustalone w niej dotychczas standardy i zasady. Każda jednostka zaangażowana w jakąkolwiek dziedzinę życia musi się uczyć od jej przeszłości i czerpać z jej tradycji, dzięki czemu będzie potrafiła nie tylko skuteczniej identyfikować i określać realizowane przez siebie cele, ale i skuteczniej je realizować. W procesie tym istotną rolę zawsze będzie odgrywał autorytet mistrza. Jak podkreśla MacIntyre, jego rolą będzie nie tylko ucieleśnianie najlepszych do tej pory standardów wypracowanych przez tradycję, ale również przekazywanie wiedzy o tym, jak posunąć się jeszcze dalej na drodze do tego celu, jakim jest realizacja takiego dzieła, które można byłoby określić mianem dzieła perfekcyjnego. Jak pisze:

To dzięki owej praktycznej umiejętności łączenia przeszłości z przyszłością ci, którzy mają autorytet, są w stanie czerpać z tradycji, interpretować ją i reinterpretować, dzięki czemu jej zorientowanie na *telos* tego konkretnego rzemiosła staje się oczywiste na szereg nowych i zazwyczaj nieprzewidywalnych sposobów. I to właśnie z uwagi na ową zdolność uczenia innych, jak mogą opanować ten typ umiejętności, władza, jaką posiada mistrz we wspólnocie cechu, zyskuje uzasadnienie jako racjonalny autorytet²⁸.

Klasyczna arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja filozofii radykalnie różni się więc od koncepcji charakterystycznej dla oświeceniowego racjonalizmu, w której celem było ujęcie wiecznych, uniwersalnych i obiektywnych prawd za pomocą samego rozumowania, niezależnie od jakiegokolwiek autorytetu czy tradycji. Koncepcja ta wyrastała z wiary, że prawda jest nieodparta i czytelna dla każdej w pełni racjonalnej istoty ludzkiej, niezależnie od czasu i miejsca, w którym żyje, czy jakichś innych zewnętrznych okoliczności. Implikuje to nie tylko wykluczenie tradycji jako drogi do prawdy, ale również uznanie, że raczej zaciemnia ona obraz rzeczywistości, niż go rozjaśnia²⁹. Wbrew temu, jak podkreśla MacIntyre, nie ma żadnych ogólnie dostępnych czysto racjonalnych zasad, które mogłyby stanowić niezależny i uniwersalny punkt wyjścia dla

²⁷ Ibidem, s. 92. Vide także wstęp do pracy *Bóg, filozofia, uniwersytety*, gdzie pisze: „filozofię katolicką najlepiej rozumieć historycznie, jako trwającą przez stulecia rozmowę, w której ciągle na nowo przystępujemy do dialogu z najważniejszymi głosami z przeszłości, żeby dalej prowadzić tę rozmowę w naszych czasach. Dopiero wtedy, kiedy przyswoimy sobie filozoficzną myśl poprzedników, będziemy wiedzieć, jak obecnie pokierować swoimi dociekaniem” (s. 5).

²⁸ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań...*, s. 93.

²⁹ Ibidem, s. 92.

wszelkich badań. Jego zdaniem warunkiem postępu na drodze przybliżania się do prawdy jest dokonujące się dzięki autorytetowi nauczyciela przyswajanie sobie dotychczasowej tradycji badań, która poucza, jak w świetle uznawanych norm i standardów dyscyplinować i oceniać samych siebie, by na miarę własnych możliwości przyczyniać się do dalszego postępu badań³⁰.

Klasyczna koncepcja filozofii radykalnie różni się również od koncepcji charakterystycznej dla postnietzscheańskiej nowoczesności, w której tak tradycja, jak i będący jej ucieleśnieniem autorytet, uznawane są za kolejną formę „dominacji nieudolnie skrywanej pod maską racjonalności – maską, której nieuchronnie towarzyszy nieświadomość będąca źródłem automistyfikacji”³¹. Dominacja ta ma polegać na tym, że wyrastający z tradycji zestaw praktyk, technik, norm i standardów aspiruje do ponadczasowej i uniwersalnej ważności i nie pozwala na ujawnienie się spontanicznej, twórczej i kreatywnej mocy obdarzonych nią jednostek³². Przeciwwstawianie się tradycji uznane zostaje za rezultat szlachetności instynktu i siły ludzkiej woli, uległość wobec niej natomiast za przejaw jej perwersyjnej słabości i choroby. Wbrew temu jednak, zdaniem MacIntyre’a, to właśnie odrzucenie tradycji jest przejawem degeneracji ludzkiej woli oraz arogancji i pychy każdej negującej jej znaczenie jednostki. Wadom tym przeciwstawiać należy cnotę pokory jako cnotę warunkującą przyswojenie sobie całego dziedzictwa tradycji oraz dokonanie się jakiegokolwiek postępu w każdej z dziedzin ludzkiego życia, w tym również w dziedzinie moralności³³.

Zdaniem MacIntyre’a koniecznym warunkiem, dzięki któremu podejmowane przez człowieka działania mogą spełniać coraz to wyższe standardy ich doskonałości, jest mądrość ucieleśniona w życiu danej grupy społecznej czy wspólnoty i kultywowanej w niej tradycji. Grupę tę najczęściej stanowi pewien kościół lub wspólnota polityczna, choć może być nią również każda inna wspólnota złączona wspólną tradycją i wspólnymi przekonaniami. Racjonalność takich zakorzenionych w tradycji przekonań ma zasadniczo historyczny charakter: dotyczy to zarówno sposobów (metod) racjonalnego uzasadniania, jak i treści uznawanych doktryn, tez i argumentów. Konsekwencją tego jest wielość odrębnych tradycji i możliwych punktów widzenia oraz konieczność uciekania się w wyjaśnianiu tych tradycji i ich elementów do ich egzemplifikacji, bez których pozostają one często nieczytelne i niezrozumiałe³⁴.

³⁰ Ibidem, s. 133.

³¹ Ibidem, s. 93.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 133. Tak rozumiany tradycjonalizm powoduje, że pod adresem MacIntyre’a wysuwa się często zarzut relatywizmu (vide: J. Haldane, *MacIntyre's Thomistic Revival: What Next?*, [w:] *After MacIntyre*, pp. 91–107). Wydaje się jednak, że stanowisko MacIntyre’a nie jest stanowiskiem relatywistycznym, bowiem nie kwestionuje on realności obiektywnej prawdy o rzeczywistości, a opisuje jedynie kondycję człowieka jako istoty, która w doczesnej rzeczywistości skazana jest na podejmowanie nieustannego trudu poszukiwania prawdy. Vide także: A. MacIntyre, *Moral Relativism, Truth, and Justification*, [w:] *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, ed. L. Gormally, Dublin 1994, pp. 6–24.

³⁴ Ibidem, s. 55.

Mądrość ucieleśniona w tradycji danej grupy społecznej (wspólnoty) odnosi się zawsze do bieżącej, aktualnej rzeczywistości. Pozwala człowiekowi zmierzyć się z nurtującymi go problemami, stanowi uzasadnienie i punkt wyjścia wszystkich podejmowanych przez niego działań i decyzji. Jakkolwiek mądrość ta odnosi się do aktualnych problemów i aktualnej rzeczywistości, to jednak ma ona zawsze charakter historyczny: z jednej strony wyrasta z doświadczeń przeszłości, a z drugiej decyduje również o kształcie przyszłości. Stanowiące zawartość tej mądrości koncepcje, tezy i argumenty uwarunkowane są przez kontekst społeczno-historyczny, zależą od stopnia jej zaawansowania, od specyficznych cech jej językowego sformułowania oraz od tego, z jakimi problemami przychodziło jej się dotąd zmierzać. Aplikowana do nowych sytuacji podlega wielu modyfikacjom, zmuszana jest do przekraczania swoich własnych ograniczeń oraz do ubogacania się w nowe środki zaradcze i metody. Uzasadnieniem opartych na tej mądrości praktyk jest zawsze ich dotychczasowa skuteczność. W przypadku gdy okazują się one zawodne lub wątpliwe, są zmieniane bądź w ogóle porzucane i zastępowane innym, bardziej efektywnym zestawem praktyk. Takich opartych na tradycji praktycznych racjonalności jest bardzo wiele i każda z nich ma swoją własną historię. Ich wielość odpowiada mnogości kontekstów i sytuacji, w których każda z tych praktycznych racjonalności borykać się musi ze swoimi własnymi problemami. Każda z nich w obliczu własnych doświadczeń związanych z jej praktycznym funkcjonowaniem decyduje więc również o swojej własnej przyszłości³⁵.

Oparta na tradycji racjonalność praktyczna, w obliczu coraz to nowych problemów, podlega procesowi nieustannej weryfikacji. Dokonuje się to albo w ogniu ciągłej dyskusji toczącej się w ramach wewnętrznych debat między jej zwolennikami i krytykami, albo w nieustannym ścieraniu się z jej zewnętrznymi wrogami. Rezultatem może być zmiana tradycji, jej częściowy rozpad lub całkowity upadek bądź też wreszcie zawarcie porozumienia z innymi tradycjami i podjęcie próby stworzenia nowej syntezy złożonej z elementów wszystkich rywalizujących ze sobą tradycji. Możliwość przekształceń jest tutaj bardzo wiele. Chodzi jedynie o to, by korzystając z doświadczeń przeszłości, radzić sobie w obliczu rozmaitych wyzwań i problemów aktualnej rzeczywistości. Podlegając tym przekształceniom, racjonalność praktyczna staje się obiektem nieustających sporów i dyskusji. Ścierają się w nich odmienne sposoby rozumienia i działania. Rodzące się w łonie tradycji konflikty nie mają jedynie destruktywnego charakteru. Przeciwnie: stają się one czynnikiem integrującym, dzięki któremu wyłaniają się z nich nowe, lepsze i bardziej efektywne koncepcje i rozwiązania. Ich historia jest historią porzucania wszystkiego, co z różnych względów okazało się przebrzmiałe, nieaktualne i niepraktyczne oraz wzbogacania tradycji o elementy nowe, decydujące o jej rozwoju, dzięki którym staje się ona bardziej dostosowana do rozwiązywania tych problemów, jakie niesie ze sobą współczesna rzeczywistość³⁶.

³⁵ Ibidem, ss. 56–57.

³⁶ Ibidem, ss. 60–61.

Ugruntowanie racjonalności praktycznej w tradycji nie przekreśla możliwości innowacyjności i postępu. Podstawą oceny poszczególnych działań jednostki są zawsze aktualnie obowiązujące standardy doskonałości. Każde działanie oceniane jest przez osoby przygotowane do osądzania (przez mistrzów w danej dziedzinie). Jest to jednak zawsze tylko ocena dokonywana w świetle najlepszych jak dotąd osiągnięć w danym obszarze ludzkiej aktywności. Kolejno podejmowane próby przekroczenia tych osiągnięć powodują, że to, co na pewnym etapie uchodziło za doskonałe, z czasem uznane być może za niedoskonałe lub nie aż tak doskonałe. W rezultacie zmienia się też rozumienie tego, na czym polega sama doskonałość. Postulat ugruntowywania racjonalności praktycznej w tradycji nie oznacza więc wymogu ograniczania się do stosowania maksym i standardów obowiązujących w danym środowisku na określonym etapie historycznego rozwoju danej dziedziny ludzkiej aktywności. Jak podkreśla MacIntyre, każde ważne osiągnięcie opiera się na znajomości wyrastających z tradycji reguł i ich przestrzeganiu, ale jednocześnie dokonuje się ono tylko dzięki ich łamaniu i przekraczaniu³⁷. Jednym z podstawowych warunków praktycznej racjonalności jest korzystanie z mądrości ucieleśnionej w życiu danej wspólnoty i kultuowanej w niej tradycji, która kumuluje w sobie mądrość i doświadczenia wielu pokoleń. Autorytet tradycji jest jedną z form autorytetu zbiorowego. Jakkolwiek zasadnicze znaczenie ma tutaj mądrość zakorzeniona w tradycji danej grupy społecznej, to jednak warto również zwrócić uwagę na znaczenie autorytetów indywidualnych, których rola w podtrzymywaniu wspólnotowych tradycji i ich twórczym rozwijaniu, jest nie do przecenienia³⁸.

Zdaniem MacIntyre'a wielość tradycji i różnorodność opartych na tych tradycjach racjonalności praktycznych nie implikuje ich sprzeczności. Właściwie scharakteryzowane dają się uzgodnić i pogodzić, co nie niweluje ich różnorodności. Zrozumienie ich natury prowadzi do wniosku, że ich odmiennosć jest tylko konsekwencją rozmaitych kontekstów społeczno-historycznych, w których przyszło im funkcjonować³⁹. Dla MacIntyre'a zasadnicze znaczenie ma autorytet tradycyjnej, klasycznie rozumianej moralności, której celem jest doskonałość jednostki, a jednym z kluczowych zadań, jakie sobie wyznacza, jest przypomnienie o tej tradycji współczesnemu człowiekowi i wykazywanie zasadności pretensji tej właśnie koncepcji moralności do autorytetu i obiektywności⁴⁰.

Bibliografia

- Allen A., *MacIntyre's Traditionalism*, „Journal of Value Inquiry”, 1997, No 31, pp. 511–525.
Annas J., *MacIntyre on Traditions*, „Philosophy and Public Affairs” 1989, No 18, pp. 388–404.
Anscombe G.E.M., *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, Vol. 33, pp. 1–19.

³⁷ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2007, ss. 82–83.

³⁸ Na temat znaczenia tradycji dla rozwoju praktycznej racjonalności vide: J. Porter, *Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre*, [w:] *Alasdair MacIntyre*, pp. 43–67.

³⁹ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 57.

⁴⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 58.

- Garcia J.L.A., *Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique*, [w:] Alasdair MacIntyre, ed. M.C. Murphy, Cambridge 2003, pp. 94–113.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
- Gogacz M., *Tomizm otwarty na dialog*, „Życie Katolickie” 1989, nr 6, ss. 120–125.
- Graham G., *MacIntyre on History and Philosophy*, [w:] Alasdair MacIntyre, ed. M. Murphy, Cambridge 2003, pp. 10–37.
- Haldane J., *MacIntyre’s Thomistic Revival: What Next?*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. J. Horton, S. Mendus, Notre Dame 1994, pp. 91–107.
- Krapiec M.A., *Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza?*, [w:] *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, ss. 13–32.
- MacIntyre A., *After virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981.
- MacIntyre A., *Moral Relativism, Truth, and Justification*, [w:] *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, ed. L. Gormally, Dublin 1994, pp. 6–24.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *First Principles, Final Ends, Contemporary Issues*, [w:] idem, *The Tasks of Philosophy*, Cambridge 2006, pp. 143–178.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Bóg, filozofia, uniwersytety*, tłum. A. Łagocka, Warszawa 2013.
- Porter J., *Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre*, [w:] Alasdair MacIntyre, ed. M. Murphy, Cambridge 2003, pp. 38–69.

Evolution, intuitions, and institutions in the ethics of Peter Singer

Streszczenie

Koncepcja moralnej intuicji Petera Singera jest ważnym elementem umożliwiającym zrozumienie jego etyki praktycznej, zarazem jednak obnaża jej słaby punkt. Dzięki analizie opartej na ewolucyjnych uwarunkowaniach moralnej intuicji podpartej eksperymentalną moralną psychologią Singer kwestionuje moralne intuicje, ale jego utylitarystyczna bioetyka jest częstym obiektem krytyki ze względu na to, że koliduje z moralnymi intuicjami. W sprawach o wymiarze globalnym Singer apeluje o dwutorową strategię: unieważnienie intuicji za pośrednictwem rozumu i stworzenie globalnej instytucjonalnej etyki. Rozum nie jest jednak w stanie motywować działania w sposób równie skuteczny jak moralna intuicja, co jest sprawą oczywistą dla Piotra Kropotkina.

Abstract

Peter Singer's views on moral intuitions shed light on his practical ethics, but also point to a blind spot. Through evolutionary analysis bolstered by experimental moral psychology Singer debunks moral intuitions, yet moral intuitions are often the basis for criticizing his utilitarian bioethics. On global issues, Singer calls for a two-pronged strategy: overriding intuition via reason, and establishing a global institutional ethic. Yet Singer fails to see what Peter Kropotkin saw clearly: moral intuition motivates action in a way that reason alone cannot.

Słowa kluczowe: Peter Singer, intuicja moralna, rozum

Keywords: Peter Singer, moral intuitions, reason

The argument

Moral intuitions are the unspoken foundation for moral judgment, right action, and ethical theory. Many people – including many philosophers – consider commonly held moral intuitions to be the ultimate arbiter in ethics. Ethical theories are criticized by showing that they run afoul of deeply held moral intuitions. Disputants come to agreement – or agree to disagree – once their respective moral intuitions have been brought to light. Ethical argument „bottoms out” in moral intuition, the felt sense that a given act or precept „is simply wrong” or „is simply right.” Entire ethical theories have been erected

on the basis of moral intuition. For example, the anarchist, naturalist, and moralist Peter Kropotkin argued that the evolved instinct to provide „mutual aid” to one’s fellows, common to all social mammals, was the primordial basis for all ethics (in some of his anarchist writings he refers to it as “the law of conscience”). But should moral intuitions have any normative force? If an ethical judgment aligns with our moral intuitions, does that provide evidence in favor of the ethical judgment? How do we distinguish between reliable moral intuitions – those that should be given normative force and evidentiary weight in ethical judgment – and those that are simply the inner voice of prior prejudice, indoctrination, or behavioral norms that had adaptive value to our evolutionary ancestors? Peter Singer, a utilitarian, has argued that reflection on the origins of our moral intuitions should make us skeptical of their normative force and evidentiary weight in ethical judgment. Moreover, he points to evidence from experimental moral psychology and neuroscience supporting the view that moral intuitions are ethically suspect in two ways: (1) they can be triggered by aspects of situations that philosophical analysis reveals not to be morally relevant; and (2) they can fail to be triggered by aspects of situations that philosophical analysis reveals to be morally relevant. In short, while heuristically valuable, they are prone to misfire, and increasingly so in a world of powerful technology and global interconnection that differs greatly from the world in which our moral intuitions evolved. I shall argue that reflection on moral intuitions sheds light on Singer’s practical ethics, but also points to a blind spot. Singer’s bioethical positions, particularly those on issues of life and death, are often criticized for clashing with moral intuitions, the very moral intuitions whose normative force Singer rejects as not withstanding rational scrutiny. Also, Singer recognizes that our moral intuitions are particularly poorly adapted to global ethical issues such as those arising from climate change and the globalization of the economy. His two-pronged strategy is to „push” moral intuitions in a utilitarian direction through rational argument, and to place much of the ethical responsibility for dealing with global problems on international institutions. While I am in agreement with Singer on many of these points, the blind spot in his moral vision corresponds to what Kropotkin saw clearly: moral intuition motivates action in a way that rational argumentation alone cannot. Ultimately, if it is to be successful and appropriately morally motivating, Singer’s practical ethics has something to learn from Kropotkin: to expand the circle of moral considerability and to revise our ethics to better fit the world in which we live requires acknowledging the motive force of the instinct for mutual aid, and working to elicit it appropriately in response to contemporary moral problems. Otherwise, even those persuaded by Singer’s arguments may fail to be moved to act accordingly.

Introduction

In the present paper I examine the place of moral intuitions in Peter Singer's bioethics and ethics of globalization. For present purposes, the term "moral intuition" should be understood in the psychological sense: as the output of a process to which the subject has no conscious access¹. Moral intuitions are where moral inquiry „bottoms out.“ They define the point at which someone is willing to say that a given act or principle simply „feels wrong“ or „feels right.“ Many philosophers reject utilitarianism for its failure to accord with deeply held moral intuitions.

Singer has argued for the importance of viewing moral intuitions in light of our evolutionary history². On this view, moral intuitions are most fundamentally adaptations for social cooperation that have promoted evolutionary success under the conditions that governed most of human evolution: life in small groups taking place largely independently of other such groups with effects that were primarily local, not global³. An evolutionary perspective enables us to account for the origins of morality in our evolutionary history as social mammals – it can explain how morality came into existence – but it also can play a powerful debunking role for specific moral intuitions. Some moral intuitions hold us in their grip for reasons having to do with our evolutionary history, but when examined in light of ethical theory, are found to be without rational foundation⁴. Other moral intuitions may stem from cultural evolution and simply reflect tradition, indoctrination, or prior prejudice⁵. When we consider the diverse sources for the moral intuitions we hold, it becomes highly dubious that ethical theories of the kind we are considering in this volume are under any obligation to agree with our moral intuitions⁶. According to Singer, it is not the function of an ethical theory to explain why we have the particular moral intuitions that we do. Nor are ethical theories analogous to theories in the natural sciences: moral intuitions are not data points which ethical theories must fit, or phenomena that ethical theories must „capture“ or „save.“ Rather the function of an ethical theory is to tell us what is the right thing to do (and why), which may or may not agree with our ordinary moral intuitions⁷. In fact, according to consequentialist ethics, to do what is right is to do what has the best consequences, even if this means ignoring our moral intuitions. And for those who claim that „doing what has the best consequences“ is itself a moral intuition (in the philosopher's sense), it is something for which a rational argument can

¹ J. Greene, *Notes on „The Normative Insignificance of Neuroscience“ by Selim Berker*, <<https://joshgreene.squarespace.com/s/notes-on-berker.pdf>>, dostep: 12.06.2014.

² P. Singer, *Ethics and Intuitions*, „Ethics“ 2005, Vol. 9, pp. 331–352.

³ P. Singer, *Practical Ethics*, Oxford 2011, p. 216.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Mill thought that moral intuitions may reflect accumulated wisdom from generations of experience with particular kinds of ethical decision-making – J. Mill, *Utilitarianism*, Indianapolis 2001, p. 23.

⁶ P. Singer, *Ethics and Intuitions*, p. 345.

⁷ *Ibidem*, p. 345.

be given, and is of a different order than moral intuitions in the psychologist's sense which correspond closely to what are often called „gut reactions⁸”.

In any event, in many situations, especially in cases where we lack the time or wherewithal to reflect, we do act on the basis of our moral intuitions, yet the era in which we live presents a challenge to them. Many of our current ethical problems are global, diffuse, and unfold over long timescales, whereas our moral psychology is attuned to local, direct, and immediate consequences of our actions. We evolved in small social groups in which something like Kropotkin's „mutual aid” could suffice as a basis for ethics, but the world we live in is substantially different from the one to which the basic features of our moral psychology are adapted⁹. In the present age, the pervasiveness and power of technology amplify the magnitude, extent, and scope of human action and intervention, for good and for ill. In the developed world, medical technology is able to prolong human life at the frontiers of medical science while in the developing world millions die of diseases whose cures have long been well known¹⁰. The sheer size of the global human population means that the consequences of actions radiate outward in space and time, having effects that the individual will not immediately perceive or „feel” as traceable to him or her. Examples include nano-pollution¹¹, environmentally mediated endocrine disruption¹², the Great Pacific garbage patch¹³, ocean acidification¹⁴, climate change¹⁵, ecological refugeeism¹⁶, and effects of global trade¹⁷. Consequentialist ethical theory can serve several roles in regard to this mismatch between moral intuitions and the contemporary world. One role it can play is to distinguish intuitions that promote good consequences from those that are merely holdovers from our biological and cultural history¹⁸. A second role is to help push our moral intuitions, to the extent that they are mutable, in a direction that will promote good consequences. A third is to help us identify which of our moral intuitions we must simply accept as immutable, even if they do not promote good consequences. Once this third situation is acknowledged, it becomes clear that we cannot rely on following our moral intuitions to produce good consequences. For our moral psychology

⁸ J. Greene, *Notes on „The Normative Insignificance of Neuroscience”...*, p. 22.

⁹ P. Singer, *Practical Ethics*, p. 216.

¹⁰ P. Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of our Traditional Ethics*, New York 1996.

¹¹ K. Shrader-Frechette, *Nanotoxicology and Ethical Conditions for Informed Consent*, „Nanoethics” 2007, Vol. 1, pp. 47–56.

¹² A. Bergman et al., *The Impact of Endocrine Disruption: a Consensus Statement on the State of the science*, „Environmental Health Perspectives” 2013, Vol. 121, pp. A104–A106.

¹³ G. Harse, *Plastic, the Great Pacific Garbage Patch, and International Misfires at a Cure*, „UCLA Journal of Environmental Law and Policy” 2011, Vol. 29, pp. 331–363.

¹⁴ S. Doney et al., *Ocean Acidification: the Other CO₂ Problem* „Annual Review of Marine Science” 2009, Vol. 1, pp. 169–192.

¹⁵ P. Singer, *One World: the Ethics of Globalization*, New Haven 2004.

¹⁶ C. Nine, *Ecological Refugees, States Borders, and the Lockean Proviso*, „Journal of Applied Philosophy” 2010, Vol. 27, pp. 359–375.

¹⁷ P. Singer, *One world...*, p. 51–105.

¹⁸ P. Singer, *Ethics and Intuitions*, p. 351.

to be answerable to the present state of our world, some consequentialists have advocated moral bioenhancement, using genetic or pharmacological means to boost empathy and altruism¹⁹. We might also, through the use of reason, learn to override our moral intuitions when consequentialist analysis calls for it²⁰. Another option, one that Singer explores in „One world: the ethics of globalization,” is to ensure that the structures and institutions within which individual actions take place promote good consequences at the global scale²¹.

In *One world: the ethics of globalization*, Peter Singer examines climate change, the global economy, crimes against humanity, and the gulf between rich and poor and performs an ethical audit of institutions such as the United Nations and the World Trade Organization²². Singer’s goal is to move humanity toward a global ethic, in which ethical obligations do not stop at national borders. The approach Singer takes is two-pronged. On one hand, he argues against the widely held intuition that obligations to one’s countrymen should take precedence over obligations to other denizens of the globe. This is a case in which he seeks to push our moral intuitions in a direction that will have better consequences. On the other hand, he acknowledges that many of the ethical problems of globalization – climate change, humanitarian intervention, fair trade – require cooperation and coordination that can only be accomplished through international institutions, operating at an altogether different scale than that of the individual human. Generally speaking, I agree with Singer on these points, as I will make clear below, but I shall also argue that the ethics of Singer, who has generally been dismissive of Kropotkin, would benefit from closer attention to Kropotkin’s ethics. Singer rightly highlights the role of reason in ethics, but as Hume said, reason alone does not motivate²³. Kropotkin understood that the instinct for mutual aid provides a motive force for ethical action.

Evolution and Intuitions

There is a view of moral intuitions emerging from moral psychology and experimental philosophy that has become the received wisdom. Our most strongly held moral intuitions – partiality toward those close to us over strangers, prescriptions against direct personal harms, actions counting more than omissions, the incest taboo, discounting of the future, retributive tendencies, reciprocity – have been bred into our bones and brains by our evolutionary history as social mammals. What these moral intuitions have in common is that either they or their plausible precursors are represented among other social mammals. The most parsimonious explanation is that these moral intuitions constitute

¹⁹ I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: the Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012.

²⁰ P. Singer, *Ethics and Intuitions*, p. 341.

²¹ P. Singer, *One world...*

²² *Ibidem*.

²³ D. Hume, *Treatise of Human Nature*, London 1739, p. 413.

a set of adaptations for sociality and cooperation. In the case of primates (including humans), these shared traits most likely did not arise as independent adaptations, but as a result of common ancestry. One of the earliest proponents of this view was Peter Kropotkin.

In *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Peter Kropotkin cites observations of individual social mammals risking their own lives for the sake of their fellows, and in this he believes himself to have observed the “primordial element of Ethics”²⁴. For example, in Arctic climes, musk oxen, when confronted with a threat, will form an outward-facing circle with the young in the center²⁵. Kropotkin witnessed many other such acts of mutual aid in his Arctic researches, and it became the lens through which he saw man: as a social mammal with an inborn moral sense²⁶. The instinct for mutual aid provides the foundation for Kropotkin’s ethical theory, and is central to his anarcho-communist political philosophy as well. Mutual aid is ethics at its most fundamental and pure, and is to be distinguished from conventional morality, which is corrupted by religion and law. In tracts such as “Anarchist Morality” and “An Appeal to the Young” he dismisses conventional morality as religious and political indoctrination and “account-book” morality in which acts are undertaken not out of the selfless instinct to help one’s fellows, but as an egoistic calculation rooted in hope of reciprocation²⁷. Once these corrupting influences are stripped away, he argues, what emerges in their place is the instinct for mutual aid²⁸.

Moreover, Kropotkin’s is a thoroughgoing evolutionary ethic. Group preservation is The Good²⁹. Cooperation and solidarity with other members of the group have the function of preserving the group. But who exactly is the group? How inclusive is it? In fact this has changed over time. Moral progress, according to Kropotkin, has occurred as the circle comprising „the group” has expanded from clan to „stem” to nation, and in the ideal, to the whole of humankind³⁰. In summary, moral intuition, in the form of the instinct for mutual aid, is foundational for Kropotkin’s ethics. The cultural overlay has been – or in a future ethical state will be – a universal extension of mutual aid.

Kropotkin’s ethics are suited to humans organized into small cooperative groups, entering into agreements with other such groups. The problem is that we do not live in the world to which Kropotkin’s ethics are best suited – for

²⁴ P. Kropotkin, quoted in M. Borrello, „*Mutual Aid*” and „*Animal Dispersion*”: an Historical Analysis of Alternatives to Darwin, „*Perspectives in Biology and Medicine*” 2004, Vol. 47, p. 21.

²⁵ P. Kropotkin, *Mutual Aid*, New York 1925, p. 6.

²⁶ Ibidem.

²⁷ P. Kropotkin, *Anarchist Morality and An Appeal to the Young*, [in:] „Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets” New York 1927, op. 80–113, 261–282.

²⁸ P. Kropotkin, *Anarchist Morality...*, p. 92.

²⁹ Ibidem, p. 91. That group preservation constitutes the Good is an oversimplification of Kropotkin’s position, and is something that deserves a more thorough treatment than I am able to give it here. In *Mutual Aid*, Kropotkin points to „the joys of social life” and also suggests that the instinct for mutual aid is but the foundation upon which the „higher moral feelings are developed” (p. 6).

³⁰ P. Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 222.

better or worse, we have moved on. In the globalized world we live in today, there may exist the occasional communal anarchist collective, but the dominant form of political and economic organization is that of the nation state and the trading bloc, and the morally relevant relations between one individual and another are diffuse, indirect, cumulative and systemic, mediated by global systems, whether ecological, oceanic-atmospheric, geopolitical, or economic³¹. The effects of each individual's greenhouse gas emissions – whether methane from the cattle whose flesh one consumes or carbon dioxide from the car one drives – are miniscule, yet combined with like emissions from the activities of others, feed into the oceanic-atmospheric system to cause climate change and ocean acidification, affecting humans and other sentient beings on a global scale, now and in the future. Individual consumer decisions are aggregated with such decisions on the part of others and radiate through the global economy to affect the lives of workers in other nations. In general, the actions of individuals summed together have effects on indeterminate – but real – individuals (what Stalin would call a statistic) distant in time or space. The social cues and feedbacks to which our moral psychology are finely attuned do not respond to the harms done to indeterminate, statistical individuals, in the same way that they respond to more direct harms done to named individuals in the here and now. Our moral intuitions are both ecologically and ethically maladapted to the world we live in.

Intuitions and Ethics

Before proceeding further it is necessary to distinguish between two senses of the term „intuition.” By „intuition,” many philosophers will mean something along the lines of a pre-theoretic, untutored judgment (if it is too tightly bound to a particular philosophical theory, it will cease to be regarded as an intuition). Yet in order to tie the discussion here to work in experimental moral psychology requires adopting the narrower usage of the term „intuition” that appears in that field: „the outcome of a process to which the individual has no conscious access”³².

For Singer, moral intuition – the present discussion follows him in using the term in the psychological sense – plays a different role than it does in Kropotkin's ethics. Put simply, moral intuition *per se* carries no evidentiary weight for ethical theory. While Singer, like Kropotkin, acknowledges that some of our

³¹ Which features of the contemporary world should be treated as fixed points within which ethical judgments are made, and which features our ethics calls upon us to reject and overturn is an important issue, but is beyond the scope of the present essay.

³² J. Greene, *Notes on „The Normative Insignificance of Neuroscience”*... . The great moral philosopher Henry Sidgwick drew an even finer distinction in his *Methods of Ethics*, distinguishing between perceptual intuitions (those intuitions that humans, as a matter of fact, have), dogmatic intuitions (generalizations from perceptual intuitions), and philosophical intuitions (using reason to ascend beyond what humans actually do think to what they should think).

moral intuitions find their origins in adaptations for group survival, this does not grant them any normative force. Quite the contrary, identifying an evolutionary origin for a moral intuition, or, more broadly, any feature of our moral psychology, can play a debunking role. Examining moral intuitions through an evolutionary lens enables us to ask whether the hold they have upon us is merely a holdover from our evolutionary past, or whether the moral intuition withstands rational scrutiny³³. Singer cites research in moral psychology by Jonathan Haidt and Joshua Green that demonstrates that some of our moral intuitions will be strongly elicited by features of situations that are not morally salient³⁴. Reason will reveal that intuition gets the ethics wrong.

Thought experiments presented to research subjects will often elicit intuitive moral judgments even though the reasons that support the moral judgment do not apply. In one study, research subjects are presented with a description of an incestuous sexual act between a brother and sister. The description of the encounter anticipates the full range of moral objections that subjects might raise: two forms of birth control are used so there will be no offspring, neither brother nor sister is psychologically harmed, the encounter is kept secret between them, the encounter brings them closer together, etc. Research subjects, when asked, will stubbornly cling to their judgment that the encounter is morally wrong, but when asked why, will find themselves unable to answer. They are, in Haidt's words "morally dumbfounded"³⁵. The "gut reaction" against incest is so strong – presumably for evolutionary reasons³⁶ – that repulsion reigns, driving the moral judgment even when the reasons that ordinarily make incest wrong do not apply.

Likewise, moral intuition can lead subjects to reach different moral judgments about cases whose differences can be shown not to be morally relevant. This has been demonstrated in empirical research on the response of research subjects to a class of thought experiments known as trolley problems. Trolley problems are moral dilemmas involving a runaway trolley barreling down a track toward five people. The deaths of these five people can be averted by taking an action that will result in the death of one person³⁷. Research subjects are asked whether it would be morally appropriate to undertake the action or not. Consider first the switch dilemma. A trolley is headed down a track toward five people who will be killed if it continues on its present course. The research subject is told that by pulling a switch, she can divert the trolley onto a side track where one person is standing, thereby killing that one person but

³³ P. Singer, *Ethics and Intuitions*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ J. Haidt, *The Emotional Dog and its Rational Tail: a Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, „Psychological Review“ 2001, Vol. 108, p. 817.

³⁶ K. de Lazari-Radek, P. Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford 2014, p. 188.

³⁷ P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, „Oxford Review“ 1967, Vol. 5, pp. 5–15; J. Thomson, *Killing, Letting Die, and the Trolley Problem*, „The Monist“ 1976, Vol. 59, pp. 204–217.

saving the lives of the five. Many subjects will judge that diverting the trolley, killing one but sparing five, is the right thing to do. Now consider the footbridge dilemma. A trolley is headed down a track toward five people who will be killed if it continues on its present course. The research subject is told that next to her is a large stranger wearing a heavy backpack, and that by pushing this individual off of the footbridge and onto the track, the trolley can be stopped, killing the stranger but saving the five.

Many of the same subjects who judge that pulling the switch is the right thing to do will judge that pushing the stranger is the wrong thing to do³⁸. In this case there may be a morally relevant difference between the two cases, namely that in the footbridge dilemma, the stranger is being treated instrumentally – literally as a train-stopper – whereas in the switch case, the death of the person on the side track is not instrumental in saving the five, but is rather a mere by-product or side-consequence of it. As such it is a death that is foreseen but not intended and thus falls under the doctrine of double effect³⁹. But as it turns out, this difference does not appear to explain why subjects render different judgments in the switch and footbridge dilemmas. Consider now the loop dilemma.

The loop dilemma helps illuminate why subjects reach different moral judgments in the switch and footbridge cases. In the loop dilemma, the track is configured like the letter “P,” with the side track looping around to join the main track. In the loop dilemma, five people are standing on the main track and a large stranger wearing a heavy backpack is lying down taking a nap on the side track. The research subject is told that either she can let the trolley continue, in which case it will kill the five, or she can divert it onto the side track where it will be brought to a standstill by the large stranger with the backpack, killing him, but preventing it from looping around to kill the five⁴⁰. In other words, there is a morally relevant difference between the loop dilemma and the switch dilemma: unlike in the switch dilemma, in the loop dilemma the large stranger is being used as a means to an end. From a moral point of view, this makes the loop dilemma similar to the footbridge dilemma: both involve using the large stranger as a means to the end of saving the five people on the track. Yet most research subjects do not see this. When presented with the loop dilemma, subjects tend to render a moral judgment consistent with the switch dilemma but inconsistent with the footbridge dilemma⁴¹. In other words, those who opt for pulling the switch in the switch dilemma will also opt for pulling

³⁸ J. Greene, *Beyond Point-and-Shoot Morality: why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics*, „Ethics“ 2014, Vol. 124, pp. 695–726.

³⁹ P. Foot, *The Problem of Abortion...*

⁴⁰ We may assume here that if the trolley continued straight and struck the five, that the combined mass of the victims would suffice to stop the trolley from looping around onto the sidetrack where the large stranger is sleeping.

⁴¹ Vide: J. Greene, *Beyond Point-and-Shoot Morality...*

it in the loop dilemma, even though the loop dilemma is more similar morally to the footbridge dilemma in treating the large individual instrumentally⁴².

The explanation for why subjects reach different moral judgments in the switch and footbridge cases is psychological: to directly push someone to their death is an immediate and personal harm, whereas pulling a switch is not⁴³. Pushing someone elicits a strong moral intuition against doing so, whereas pulling a switch is indirect and impersonal, and hence less emotionally salient. This psychological phenomenon has a plausible evolutionary explanation.

The capacity to cause direct harm to one another, coupled with a strong dependence upon social cooperation and individual restraint to ensure survival of the group, runs very deep in our evolutionary history⁴⁴. Presumably, the ability to restrain oneself for the good of the group has been selectively advantageous to the group. This would lead us to expect strong emotional responses against direct personal harms. In contrast, indirect means of causing harm, mitigated by technology and involving abstract reasoning, such as in the switch case, have arisen far more recently and hence we should expect them to be not so deeply woven into the fabric of our moral psychology⁴⁵. An alternative explanation is that our culture has long had strict punishments for causing direct physical harm, there are religions teachings against it, and other influences on our moral intuitions falling under the general heading of cultural evolution. Yet whether the moral intuition has a biological or cultural underpinning, it still seems to be the case that the moral intuitions of the research subjects are responding on the basis of what is psychologically salient rather than what is ethically relevant.

Let us assume that there is no morally relevant difference between the loop and footbridge dilemmas⁴⁶. In both cases, a large stranger is being used instrumentally to prevent the deaths of five people, yet most people's moral intuitions will respond differently to the two dilemmas. The most likely explanation of this phenomenon is that moral intuitions are responding to emotionally salient, not ethically salient, differences between the two cases⁴⁷. Therefore, not only do moral intuitions respond to emotionally salient features of situations, but situations that are ethically identical and differ only in the emotionally salient feature fail to elicit the same moral intuition.

⁴² Ibidem.

⁴³ J. Greene, *The Secret Joke of Kant's Soul*, [in:] *Moral Psychology*, ed. T. Nadelhoffer, E. Nahmias, S. Nichols, New York 2010, p. 363.

⁴⁴ P. Kropotkin, *Mutual Aid...*

⁴⁵ J. Greene, *The Secret Joke of Kant's Soul*, p. 366.

⁴⁶ Not everyone will accept that there is no morally relevant difference between the footbridge and loop cases. Some may believe that the individual on the footbridge was placed in harm's way while the individual lying on the tracks had placed himself in harm's way. I take this to be in the main a problem of underspecification in the description of the thought experiment rather than a serious ethical point.

⁴⁷ J. Greene, *Beyond Point and Shoot Morality...*, p. 709.

Reason and Intuition

One approach Singer takes to the inadequacy of our moral intuitions is to emphasize the role of reason in moral judgment. As a utilitarian, he is committed to the view that the right thing to do is to maximize utility, and this may involve disregarding moral intuitions. In fact, the experimental moral psychology of Greene provides evidence that reason is capable of overriding moral intuition to arrive at a consequentialist moral judgment. The evidence comes in the form of brain imaging. Research subjects who arrive at the moral judgment that it is right to push the heavy stranger from the footbridge to block the trolley and save five people exhibit a characteristic pattern of brain activity as measured by functional magnetic resonance imaging (fMRI). Typical for nearly all research subjects when presented with this moral dilemma is that those parts of the brain associated with social-emotional mental processing will “light up”⁴⁸. At this point, some research subjects will reach the judgment that pushing the large stranger is the wrong choice. Yet in research subjects that reach the consequentialist moral judgment to push the large stranger, an additional pattern of brain activity is observed. Like the rest of the research subjects, the social and emotional areas of the brain will initially be active, but as that activity decreases, parts of the brain associated with cognition “light up”⁴⁹. The interpretation of this pattern, supported by interviews with the research subjects, is that, like others, those reaching the consequentialist moral judgment experience the moral intuition that pushing the large stranger is wrong, but the brain overrides this initial response by consequentialist calculation. This further suggests that we are not forced to accept the verdict of our moral intuitions – they can be evaluated and overridden by reason⁵⁰.

Let us take an example from Singer’s bioethics: killing versus letting die in the case of babies with severe birth defects, born prematurely, whose prognosis is poor. Singer has discussed situations in the neonatal intensive care unit in which the physician has concluded that the life of a severely disabled premature infant will be short and full of pain, with no chance at continued development and maturation, and that keeping the baby attached to a respirator and feeding tube will only prolong the pain indefinitely, with no chance of improvement⁵¹. The parents, after speaking with the physician, will often decide that the best and most humane course of action is to remove the respirator and feeding and hydration tubes, allowing the baby to die “of natural causes”⁵². This will often

⁴⁸ The specific emotion-related areas of the brain that are activated are the posterior cingulate cortex, medial prefrontal cortex, and the amygdala. Another area that is activated, the superior temporal sulcus, is associated with primate (including human) social cognition. Vide: J. Greene, *The Secret Joke of Kant’s Soul...*, pp. 363–364.

⁴⁹ These so-called cognitive areas are the dorsolateral prefrontal cortex and the inferior parietal lobe – *ibidem*, p. 364.

⁵⁰ P. Singer, *Ethics and Intuitions*, p. 350.

⁵¹ P. Singer, *Changing Ethics in Life and Death Decision Making*, „Society” 2001, Vol. 38, p. 13.

⁵² *Ibidem*.

cause further pain preceding the death of the infant. In these cases, Singer has advocated lethal injection⁵³. Lethal injection is the most direct way to end the life of the infant and has the benefit of not prolonging pain and suffering. On a consequentialist analysis, it seems to be the better course of action. Nonetheless, the same physician who would remove the infant from life support and allow it to die a painful death has told Singer that it is morally wrong to administer a lethal injection to the infant. When asked why, the physician explains that he sees an important moral distinction between killing and letting die, but he is unable to fully explain the reason for the moral distinction⁵⁴. Singer argues that the distinction is a psychological one: we have a stronger moral intuition against killing an infant than allowing it to die⁵⁵. Perhaps this moral intuition has served us well in the past, and in many cases it may still be a good moral guide, but in a world equipped with increasingly powerful medical technology capable of keeping patients without prospects alive indefinitely, we should expect that there will be cases in which moral intuitions – strongly and deeply felt but not rationally defensible – will not be a reliable moral guide. Moral intuitions are imperfectly adapted to the world in which we live, and in difficult cases such as the one just described, the right course of action is to consult reason to see whether the moral intuition should be overridden.

Moral motivation in a global world

That moral intuitions are unresponsive (or less responsive) to indirect and abstract harms, especially in comparison with direct and more immediate harms, is significant for applied ethics, especially in light of the fact that many of the most pressing ethical problems of our time involve indirect consequences of our actions, especially problems brought on by globalization. While humans did evolve in small social groups where Kropotkin-esque mutual aid could presumably serve as a basis for morality, we live in a very different world today. We do not experience in any easily recognizable, immediate way the morally relevant consequences of many of our actions, which aggregate with those of others through global markets and oceanic-atmospheric circulation systems to produce global systemic changes with local effects that are often distant from

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ A full treatment of the moral relevance of the distinction between killing and letting die would require a close examination of the “acts and omissions” doctrine. It is unclear whether the view that we can be held morally responsible only for our acts (such as violations of a moral imperative, e.g., “thou shalt not kill”) but not for our omissions has its foundation in moral intuition or is independently justifiable. In addition, Persson and Savulescu argue that we live under a pervasive asymmetry: it is easier for us to harm one another than to benefit one another. They see this asymmetry as one reason that the native endowment of human moral psychology needs enhancement. Vide: I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: the need for Moral Enhancement*, Oxford 2012. For further discussion of the acts and omissions doctrine, vide P. Singer, *Practical Ethics*, pp. 178–186.

us in space and time. Humans and other sentient beings in distant countries or belonging to future generations are on the receiving end of harms generated by the aggregated actions of present humans, just as we are on the receiving end of cumulative harms generated by spatially distant or past moral agents, unbeknownst to them. Therefore the customary feedback loops that Kropotkin envisioned, in which individuals exercise restraint and adjust their behavior appropriately and instinctively, are lacking for many of our current threats. In the concluding section of *Mutual Aid*, Kropotkin expresses hope that mutual aid will extend to all humankind, but as of yet, this does not seem to have happened⁵⁶.

Let us compare Singer's response to ethical obligations in an age of globalization. Throughout his writings, he presents rational arguments to persuade his readers that there are many forms of moral obligation that we are not inclined to recognize, but that nonetheless do make moral claims on us⁵⁷. He is especially at pains to point out that the spatial distance between the moral agent and a person who needs their help is not morally relevant. Add to this the premise that the distinction between acts and omissions is not morally relevant, and the number of moral obligations that falls to us is greatly expanded.

Singer globalizes the individual's obligation to assist in the following fashion. Imagine, he says, that I am en route to give a lecture, and along the way I spot a child drowning in a shallow ornamental pond. No one else is around. "Would anyone deny," he asks, "that I ought to wade in and pull the child out?"⁵⁸ He goes on to abstract from this a general ethical principle that explains the reason that there is a moral obligation to assist: "if it is in our power to prevent something very bad happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral significance, we ought to do it"⁵⁹. Anyone who believes that it would be the right thing to do to rescue a nearby drowning child cannot avoid the conclusion that failing to save a starving child in a distant country (by contributing to charity) makes a comparable moral claim on us⁶⁰.

When Singer uses the thought experiment of the drowning child, it is hard not to think of Kropotkin's mutual aid. Surely what would motivate anyone, including Singer, to actually wade into the pond to save the child, would be

⁵⁶ Although Kropotkin was a keen observer of mutual aid in non-human animals and placed human and non-human animals on a continuum, it seems he never did develop a land ethic, earth ethic, or conservation ethic. Vide: B. Morris, *Kropotkin's Ethical Naturalism*, „Democracy & Nature" 2002, Vol. 8, pp. 423–437. Moreover, Kropotkin subscribed to an „expanding circle" vision of ethical development, but restricted that expansion to ever-more-inclusive groups of human beings. Despite his observation of the primordial ethic of mutual aid governing the behavior of social mammals, and his recognition of the evolutionary continuity of humans with other mammals, he did not advocate that the expanding circle of ethical concern widen out to encompass non-humans (for example, he never became a vegetarian). In that respect, he was a man of his time. Vide: G. Purchase, *Peter Kropotkin: Ecologist, Philosopher, and Revolutionary*, Sydney 2003, p. 21.

⁵⁷ P. Singer, *Practical Ethics*, p. 200.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 200.

an intuitive, emotional reaction to a horrible situation unfolding before his or her very eyes. Yes, this could be framed in terms of a general principle, and the reason for why it is right could be supplied, but would anyone argue that the general principle motivates the act as effectively as the intuitive response does? The example has clearly been chosen because it is completely intuitively clear that there is an obligation to assist in this case. No argument need be presented. In fact Singer's rhetorical question – "Would anyone deny..." – suffices to make the case. It is hard to see this as anything other than Kropotkin's mutual aid in action.

Singer and Kropotkin both envision a more developed, better ethic in which we expand the circle of our moral community to include those spatially distant from us yet desperately needing our help, yet they do so by very different means. Singer uses rational argument to establish that spatial proximity is not morally relevant (note that there is no reference to spatial proximity in the general principle he derives from the drowning child thought experiment). Kropotkin (a revolutionary writer at heart) appeals to moral intuition but seeks to inspire us to broaden our inclinations toward mutual aid. He imagines an ethical ascent: "man is appealed to, to be guided in his acts, not merely by love, which is always personal, or at the best tribal, but by the perception of his oneness with each human being"⁶¹. Comparing Singer and Kropotkin on this point does not merely reveal a difference in persuasive style, but reveals a gap in motivating force. If Singer succeeds, he will persuade us of our obligation to assist, but this will not assure that we actually do so. If Kropotkin succeeds, that is, if we really are able to perceive our oneness with each human being, the obligation to assist will not only be recognized, but will be felt and we will be more likely to act on it. In his discussion of the ethics of globalization Singer, citing and expanding upon Benedict Anderson's notion of the nation as an „imagined community," comes close to a Kropotkinian vision when he broaches the idea of us considering ourselves to be members of an imagined community of the world⁶².

Bibliography

- Bergman A. et al., *The Impact of Endocrine Disruption: a Consensus Statement on the State of the Science*, „Environmental Health Perspectives" 2013, Vol. 121, pp. A104–A106.
- Borrello M., „Mutual Aid" and „Animal Dispersion": *an Historical Analysis of Alternatives to Darwin*, „Perspectives in Biology and Medicine" 2004, No 47, pp. 15–31.
- de Lazari-Radek K., Singer P., *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford 2014.
- Doney S. et al., *Ocean Acidification: the Other CO₂ Problem*, „Annual Review of Marine Science" 2009, Vol. 1, pp. 169–192.
- Foot P., *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, „Oxford Review" 1967, Vol. 5, pp. 5–15.
- Greene J., *The Secret Joke of Kant's Soul*, [in:] *Moral Psychology*, ed. T. Nadelhoffer, E. Nahmias, S. Nichols, New York 2010, pp. 359–372.

⁶¹ P. Kropotkin, *Mutual Aid...*, p. 222.

⁶² P. Singer, *One world...*, p. 171.

- Greene J., *Beyond Point-and-Shoot Morality: why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics*, „Ethics” 2014, Vol. 124, pp. 695–726.
- Greene J., *Notes on „The Normative Insignificance of Neuroscience” by Selim Berker*, <<https://joshgreene.squarespace.com/s/notes-on-berker.pdf>>, dostep: 12.06.2014.
- Haidt J., *The Emotional Dog and its Rational Tail: a Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, „Psychological Review” 2001, Vol. 108, pp. 814–834.
- Harse G., *Plastic, the Great Pacific Garbage Patch, and International Misfires at a Cure*, „UCLA Journal of Environmental Law and Policy” 2011, Vol. 29, pp. 331–363.
- Hume D., *Treatise of Human Nature*, London 1739.
- Jamieson D., *Reason in a Dark Time*, Oxford 2009.
- Kropotkin P., *Ethics: Origin and Development*, trans. L. Friedland, J. Piroshnikoff, New York 1924.
- Kropotkin P., *Mutual Aid: a Factor of Evolution*, New York 1925.
- Kropotkin P., *Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets*, New York 1927.
- Mill J., *Utilitarianism*, Indianapolis 2001.
- Morris B., *Kropotkin’s Ethical Naturalism*, „Democracy & Nature” 2002, Vol. 8, pp. 423–437.
- Nine C., *Ecological Refugees, States Borders, and the Lockean Proviso*, „Journal of Applied Philosophy” 2010, Vol. 27, pp. 359–375.
- Persson I., Savulescu J., *Unfit for the Future: the Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012.
- Purchase G., *Peter Kropotkin: Ecologist, Philosopher, and Revolutionary*, Sydney 2003.
- Shrader-Frechette K., *Nanotoxicology and Ethical Conditions for Informed Consent*, „Nanoethics” 2007, Vol. 1, pp. 47–56.
- Singer P., *Rethinking Life and Death: the Collapse of our Traditional Ethics*, New York 1996.
- Singer P., *Changing Ethics in Life and Death Decision Making*, „Society” 2001, Vol. 38, pp. 9–15.
- Singer P., *One World: the Ethics of Globalization*, New Haven 2004.
- Singer P., *Ethics and Intuitions*, „Ethics” 2005, No 9, pp. 331–352.
- Singer P., *Practical Ethics*, Oxford 2011.
- Thomson J., *Killing, Letting Die, and the Trolley Problem*, „The Monist” 1976, Vol. 59, pp. 204–217.

III

ETYKA STOSOWANA

Relacja człowiek – zwierzęta według Petera Singera

Streszczenie

Relacją człowiek – zwierzęta zaczęto się powszechnie interesować w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, zwłaszcza po ukazaniu się książki Petera Singera *Wyzwolenie zwierząt*. Publikacja ta ukazuje, w jaki sposób można zastosować utylitaryzm w odniesieniu do omawianej relacji. Singer rozpoczyna analizę od nieco kontrowersyjnej konstatacji w odniesieniu do kategorii równości, mianowicie od stwierdzenia, iż zarówno ludzkie zwierzęta, jak i pozaludzkie zwierzęta są sobie równe (zwłaszcza pod względem moralnym!). Następnie wprowadza pojęcie gatunkowizmu i porównuje je do rasizmu, seksizmu etc. W dalszej kolejności wprowadza kategorię odczuwania bólu lub/i przyjemności, a w odniesieniu do niej formułuje zasadę równego rozważenia interesów w stosunku do zwierząt cierpiących z powodu różnorodnych działań ludzkich, na przykład podczas eksperymentów na zwierzętach, na farmach hodowlanych etc. Ostatecznie Singer dochodzi do wniosku, iż współcześnie żyjący ludzie powinni stać się warunkowymi wegetarianami, postępującymi ze zwierzętami w myśl zasady równego rozważenia interesów.

Abstract

The relation man – animals began to be widely discussed in the 70-ties of the previous century, especially when Peter Singer's book *Animal Liberation* was published. In the actual publication it is presented in what way utilitarianism may be applied to the relation under discussion. Singer begins his analysis from a somewhat controversial statement referring to the category of equality, namely the statement that both human animals and non-human animals are equal (especially in moral respect!). Then he introduces the notion of speciesism and compares it to racism, sexism, etc. Next the category of sentience is introduced by the Australian author and in reference to it the principle of equal consideration of interests is formulated, the principle which refers to all animals that can suffer because of human different activities, for example experiments on animals, in factory farms, etc. Singer's final conclusion is that contemporary men should become conditional vegetarians, acting in reference to animals according to the principle of equal consideration of interests.

Słowa kluczowe: utylitaryzm, gatunkowizm, zdolność odczuwania bólu i/lub przyjemności, wegetarianizm, zasada równego rozważenia interesów

Keywords: utilitarianism, speciesism, sentience, vegetarianism, the principle of equal consideration of interests

Postać Petera Singera jest dość znana, tym niemniej warto chyba – jak sądzę – przypomnieć podstawowe dane z jego biografii. Rodzice Singera, wiedeńscy Żydzi, po przyłączeniu Austrii do Rzeszy uciekli do Australii. Peter Singer urodził się w Melbourne, 6 lipca 1946 roku. Na uniwersytecie w Melbourne studiował prawo, historię i filozofię. Po ukończeniu studiów udał się do Oksfordu, gdzie otrzymał stypendium i napisał pod kierunkiem R.M. Hare'a doktorat na temat nieposłuszeństwa obywatelskiego. Następnie przeniósł się na New York University; wydał tam pracę *Wyzwolenie zwierząt* (*Animal Liberation*, 1975), stanowiącą, zdaniem wielu, „biblię ruchu wyzwolenia zwierząt”. Potem wrócił do Australii, gdzie piastował różne stanowiska akademickie. Od 1999 roku jest profesorem bioetyki na uniwersytecie w Princeton. Interesuje się etyką i filozofią polityczną, starając się w ramach filozofii stosowanej (*applied philosophy*) rozwiązać problemy związane z traktowaniem zwierząt, aborcją i eutanazją. Kontrowersyjne poglądy Singera na temat aborcji i dopuszczalności eutanazji przysporzyły mu zarówno zwolenników, jak i wrogów. Przedmiotem poniższych rozważań uczyniłem poglądy Singera na temat relacji człowiek – zwierzęta.

Jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia na Zachodzie dominowały w filozofii, a tym samym w etyce, rozważania raczej natury teoretycznej aniżeli praktycznej, natomiast w Europie Wschodniej próbowano wcielić w życie (jak się okazało bezskutecznie) zasady filozofii marksistowskiej, która była raczej ideologią aniżeli filozofią *per se*. Gdy chodzi o rozważania *sensu stricte* etyczne, dominowały w tamtym okresie pogłębione analizy języka moralności, prowadzone z pozycji filozofii analitycznej zwłaszcza na obszarze metaetyki, jednak często krytykowane ze względu na brak odniesienia do otaczającej rzeczywistości. Przedstawiciele filozofii analitycznej zasłużyli się wprawdzie głębokimi analizami języka moralności, tym niemniej nie udało im się, pomimo podejmowania licznych prób, rozwiązać na przykład kwestii tak zwanego błędu naturalistycznego. Jak napisze Henryk Skolimowski, filozofia analityczna była bezradna, gdy chodzi o propozycje rozwiązywania konkretnych problemów współczesności¹. A takie problemy pojawiały się w dość szybkim tempie. Należały do nich na przykład: kwestia równouprawnienia kobiet, problem segregacji rasowej (nie tylko w Republice Południowej Afryki, ale i w Stanach Zjednoczonych), problemy związane z wojną w Wietnamie, dynamiczny rozwój nauk biomedycznych i wynikające zeń implikacje natury etycznej. Pojawiło się również narastające zainteresowanie tak zwaną problematyką zwierzęcą, zwłaszcza gdy w mediach zaczęto zwracać uwagę na przypadki okrutnego traktowania zwierząt w ubojniach, na fermach hodowlanych, podczas transportu lub podczas eksperymentowania na zwierzętach. Jedną z pierwszych książek podejmujących tę tematykę była praca autorstwa Rosalind i Stanleya Godlovitchów oraz Johna HARRISA, wydana w Londynie w 1972 roku, zatytułowana *Animals, Men, and Morals*. 5 kwietnia 1973 roku w „The New York Review of Books” ukazała się recenzja wyżej wymienionej książki pod tytułem *Animal Liberation* autorstwa Petera Singera,

¹ H. Skolimowski czyni to w wielu swoich pracach, vide: *Zmierzch światopoglądu naukowego*, Londyn 1974; *Filozofia życia, ekofilozofia jako drzewo życia*, Warszawa 1993.

mało jeszcze wtedy znanego australijskiego filozofa. Singer, w oparciu o tezy zawarte w recenzji, napisał i wydał następnie książkę zatytułowaną *Animal Liberation*, która ukazała się w 1975 roku. Praca ta, zdaniem niektórych dość kontrowersyjna, wywołała gorącą dyskusję w środowiskach filozoficznych (i nie tylko), sprawiła też, że filozofia moralna objęła swoim zainteresowaniem relację człowiek – zwierzęta. Niektórzy filozofowie poświęcali jej sporo uwagi w przeszłości, tym niemniej nie w takiej skali jak obecnie, gdy problem urósł do niespotykanych rozmiarów, choćby ze względu na wielomiliardową rzeszę ludzi zamieszkujących Ziemię. Polski etyk, Zbigniew Szawarski, w recenzji zamieszczonej w 18 numerze pisma „Etyka” tak pisał o rozprawie Singera:

Jest to książka o niezwyklej sile perswazyjnej. Każdy, kto ją uważnie przeczyta i wejrzy głębiej w zgromadzoną przez autora obszerną dokumentację dotyczącą naszego stosunku do zwierząt, nabierze dużej podejrzliwości – by nie rzec niechęci – do osób eksperymentujących na zwierzętach; prawdopodobnie zacznie również krytycznie oceniać swe upodobania i skłonności kulinarne, spoglądając z pewnym zrozumieniem, a nawet sympatią na ludzi praktykujących wegetarianizm².

Dzięki niezwykle przekonującemu, prostemu, zwięzłemu i bardzo klarownemu stylowi pisarskiemu australijskiego filozofa (w opinii niektórych autorów zyskał nawet miano „fenomenu singeryzmu”³), udało mu się pozyskać rzesze czytelników na całym świecie, i to nie tylko w środowiskach akademickich.

Słuchając wystąpień poświęconych poglądom Singera, spotkałem się z określeniem *neoutylitaryzm*. Osobiście nie lubię określić tego rodzaju, podobnie jak nie podobają mi się niewiele wnoszące przedrostki w rodzaju „post”, na przykład w określeniu postmodernizm, lub przedrostek „po”, na przykład w określeniu „człowiek ponowoczesny”. Chodzi o to, że w odniesieniu do poglądów Singera wystarczy, moim zdaniem, określenie „utilitaryzm”, należy przy tym zauważyć, że sam autor odwoływał się jedynie do utilitaryzmu Jeremiasza Benthama. Nie nazywał siebie wprost utilitarystą, chociaż z upływem lat jego konsekwencjalistyczne podejście do etyki stawało się coraz bardziej wyraźne; w stosunku do klasycznego utilitaryzmu, jak się wydaje, nie wnosi on nic szczególnie nowego. Natomiast w sposób niezwykle przekonujący, sugestywny adaptuje klasyczne poglądy utilitarystów do obecnej sytuacji zwierząt.

Nie ulega wątpliwości, iż na gruncie myśli anglo-amerykańskiej najbardziej popularną, najpowszechniej występującą teorią etyczną jest utilitaryzm. Utilitaryzm, który w swojej pierwotnej wersji nie bierze, niestety, pod uwagę interesów zwierząt, co szybko zauważa i nadrabia Bentham. Pozwolę sobie w tym miejscu po raz kolejny przytoczyć jego słowa, cytowane wielokrotnie przez licznych autorów, a nawiązujące do kiepskiej sytuacji zwierząt w XVIII-wiecznej Anglii:

Oby nadszedł dzień, gdy reszta żywych stworzeń otrzyma prawa, których mogła pozbawić ich tylko ręka tyranii. Francuzi już doszli do tego, że nic nie usprawiedliwia

² Z. Szawarski, *Cena wyzwolenia zwierząt*, „Etyka” 1980, nr 18, ss. 285–286.

³ K. Saja (rec.), *Peter Singer „The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty”*, „Etyka Praktyczna” 2011, nr 2, s. 92.

pozostawienia bez ratunku ludzkiej istoty tylko dlatego, iż ma czarną skórę, na łaskę i niełaskę kata. Oby nadszedł dzień, gdy wszyscy uznają, że liczba nóg, włochatość skóry lub to, jakie zakończenie ma *os sacrum*, nie są również argumentami przekonywującymi, aby wolno było doznającą uczuć istotę wydać na męczarnie. Ze względu na co można by wytyczyć nieprzekraczalną granicę? Byłoby to ze względu na zdolność rozumowania lub może dar mowy? Jednakże dorosły koń lub pies jest bez porównania rozumniejszym i zdolniejszym do porozumiewania się zwierzęciem od dziecka mającego dzień czy tydzień, czy nawet miesiąc życia. Przypuśćmy jednak, że jest inaczej. Co by to pomogło? Należy pytać nie o to, czy zwierzęta mogą rozumować ani czy mogą mówić, lecz czy mogą cierpieć⁴.

Bentham zaprezentował swoją koncepcję etyczną w książce wydanej w Anglii w 1789 roku, zatytułowanej *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. W odniesieniu do ludzi, a zarazem zwierząt zaproponował kierowanie się „zasadą równego rozważenia interesów” (*the principle of equal consideration of interests*). Zdefiniował również pojęcie „interes” w sposób następujący: „Mówi się, że jakaś rzecz służy interesom jednostki lub jest w jej interesie, jeśli przyczynia się do powiększenia całkowitej sumy jej przyjemności lub, co na jedno wychodzi, zmniejsza całkowitą sumę jej cierpienia”⁵. Z powyższej definicji i zamieszczonego uprzednio długiego cytatu wynika, iż Bentham szczególną wagę przywiązywał do ograniczenia cierpienia w świecie. Każda żyjąca istota ma pewne własne interesy, zaś człowiek powinien szanować je na równi z własnymi interesami – taki postulat wynika jednoznacznie z teorii Benthama. Bardzo ważne w tym kontekście jest zwrócenie uwagi na fakt, iż wedle utilitarystycznej teorii musi zostać spełniony fundamentalny warunek, iż każda jednostka powinna liczyć się jako jeden, a to oznacza, że nie ma jednostek wartych więcej niż jeden bez względu na to, czy dana jednostka jest królem, czy żebrakiem⁶. Ta podstawowa zasada równości stanowi oczywiście także podstawę rozumowania w ramach teorii Singera. Jednak myliliby się ten, kto zaliczyłby Benthama w poczet zwolenników wegetarianizmu. Angielski myśliciel nie sądził bowiem, iż zabijanie zwierząt jest czymś złym, zwłaszcza zabijanie bezbolesne. Bentham sądził nawet, że zwierzęta wychodzą na tym lepiej, gdy są zabijane. Pisał: „Śmierć, którą ponoszą z naszych rąk, jest zazwyczaj, a mogłaby być zawsze, szybsza, a skutkiem tego mniej bolesna od tej, która je czekała w nieuchronnym biegu natury”⁷. Ostatecznie Bentham dochodzi do wniosku, że wolno nam „zjadać te z nich, które nam smakują. My na tym wychodzimy dobrze, one zaś nigdy na tym nie tracą”⁸. Jak zauważa Tristram Stuart: „Tego rodzaju sposób myślenia okazał się zaraźliwy”⁹. Na przykład filozoficzny następca Benthama, John Stuart Mill, uważał wprawdzie, że szczęście zwierząt (obecnie mówi się raczej

⁴ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, ss. 419–420.

⁵ *Ibidem*, s. 20.

⁶ P. Singer, *Zwierzęta i ludzie jako istoty sobie równe*, „Etyka” 1980, nr 18, s. 51.

⁷ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności...*, s. 419.

⁸ *Ibidem*.

⁹ T. Stuart, *Bezkrwawa rewolucja. Historia wegetarianizmu*, tłum. J. Mikos, Warszawa 2011, s. 509.

o dobrostanie zwierząt!) stanowi znaczący element dobra powszechnego, lecz nie propagował wegetarianizmu. Również filozof niemiecki Artur Schopenhauer, pozostający pod wielkim wpływem kultury Indii, nie był zwolennikiem wegetarianizmu, uważając, że Europejczycy żyjący w chłodnym klimacie nie muszą być wegetarianami na wzór braminów. Jednak z przesłanek jak powyższe całkiem inne wnioski wyciąga Singer.

Wydaje się, iż uniwersalizm opierający się na „zasadzie równego rozważenia interesów” ma pewne zalety w stosunku do innych teorii etycznych, dzięki którym cieszy się nieustającą popularnością, przede wszystkim w krajach anglosaskich. Pierwsza z nich oznacza, iż jest konsekwencjalistyczny, a to znaczy, iż formułuje ocenę jakiegoś działania w oparciu o stopień, w jakim dany czyn realizuje określone interesy danej jednostki. W przeciwieństwie do niektórych teorii niekonsekwencjonalistycznych utilitaryzm umożliwia adekwatne zachowania również w sytuacjach, w jakich absolutystyczne teorie etyczne sobie nie radzą. W tym kontekście Singer powołuje się na następujący przykład. Załóżmy, iż powinna w każdym wypadku obowiązywać reguła „nie kłam”. W Polsce za pomoc Żydom groziła w czasie II wojny światowej śmierć. Wyobraźmy sobie, iż do Polaków ukrywających Żydów przychodzą hitlerowcy i pytają, czy są u nich Żydzi. Gdyby Polacy powiedzieli prawdę, skazaliby na śmierć Żydów i dodatkowo samych siebie. Singer jest zdania, że w sytuacjach, jak powyższa, nie można powiedzieć prawdy, gdyż prowadziłoby to do fatalnych konsekwencji. W takich sytuacjach dobrze radzi sobie utilitaryzm, który bierze pod uwagę konsekwencje kłamstwa, które mogą ostatecznie okazać się pozytywne zarówno dla Żydów, jak i Polaków.

W nawiązaniu do „zasady równego rozważenia interesów” proponowanej przez Benthama Singer krytykuje tzw. szowinizm gatunkowy (*speciesism*). Pojęcie to zostało po raz pierwszy użyte w 1970 roku przez Richarda D. Rydera w pamflecie pod takim właśnie tytułem. Singer porównuje to stanowisko do seksizmu, rasizmu, nacjonalizmu, etc. Według Singera „szowinizm gatunkowy” to: „uprzedzenie lub stronnicza postawa faworyzowania własnego gatunku kosztem innych”¹⁰. Oznacza ono po prostu gorsze traktowanie innych gatunków przez gatunek *Homo sapiens*. W tym kontekście „zasada równego rozważenia interesów” wymaga od nas, abyśmy przestali traktować inne istoty żywe li tylko instrumentalnie. Chodzi przy tym przede wszystkim o zwierzęta charakteryzujące się zdolnością odczuwania bólu i/lub przyjemności (*sentience*). Autor australijski jest przekonany, iż interesy innych istot żywych powinniśmy brać pod uwagę w równym stopniu, co nasze własne.

Summa summarum podstawowym, a zdaniem Singera jedynym, wyznacznikiem równego statusu moralnego istot żywych jest *primo loco* ich zdolność odczuwania bólu. Podobnie sądzi oczywiście Bentham. Zdolność odczuwania bólu jest według obu myślicieli warunkiem koniecznym, ale i wystarczającym, posiadania jakichkolwiek interesów. Kamień na przykład nie ma interesów, dlatego jeśli jakiś przechodzień go kopnie, nie naruszy tym samym żadnych

¹⁰ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004, s. 18.

interesów kamienia. Natomiast kopnięcie przez przechodnia myszy polnej może naruszyć jej żywotne interesy przeżycia. Autor zwraca uwagę, iż: „Jeśli istota cierpi, nie może być moralnego usprawiedliwienia dla odmowy wzięcia tego cierpienia pod uwagę”¹¹.

„Zasada równego rozważenia interesów” oznacza prawo istot żywych do zaspokajania własnych interesów. Według Singera wielu ludzi nie zdaje sobie sprawy z tego, iż zarówno ból odczuwany przez człowieka, jak i ból zwierzęcia są pod względem moralnym czymś złym. W tym kontekście Singer podaje przykłady niemoralnego zachowania ludzi. Dowodzi na przykład, iż interes raka związany z chęcią niebycia ugotowanym żywcem jest o wiele ważniejszy niż chęć zaspokojenia interesu człowieka chcącego rozkoszować się mięsem raka. Degustacja raczego mięsa nie może być stawiana w hierarchii wyżej od cierpienia, które ów odczuwa, gdy wrzucany jest do wrzątku. Zachowanie człowieka można usprawiedliwić jedynie w sytuacji, gdy zaspokaja on głód w celu ocalenia własnego życia. Wtedy nie można oskarżyć człowieka o szowinizm gatunkowy, gdyż interes zachowania jego życia jako „istoty samoświadomej, zdolnej do abstrakcyjnego myślenia i planowania przyszłości, skomplikowanych czynności porozumiewania się, itd.”¹² jest ważniejszy od interesu zachowania życia przez raka, który nie jest skomplikowanym organizmem i takich cech nie ma.

W pracy *Wyzwolenie zwierząt* autor analizuje, między innymi, kwestię eksperymentowania na zwierzętach, pokazując na licznych przykładach, iż eksperymenty te najczęściej prowadzą donikąd, są bezzasadne. Filozof australijski jest w pełni świadom, iż ludzie są przekonani, że trzeba przeprowadzać eksperymenty na zwierzętach, gdyż ich zaniechanie oznaczałoby zastój w naukach biomedycznych. Tym samym oznacza to dość powszechną zgodę na cierpienie innych gatunków (*non-human animals*) w celu zmniejszenia cierpienia i umiarkowania gatunku ludzkiego. Singer nie potępia w czambuł eksperymentów na zwierzętach. Pisze: „Chcemy tylko, by natychmiast zaprzestano tych eksperymentów, które nie służą bezpośrednim i pilnym potrzebom, a w innych badaniach starano się w miarę możliwości doświadczenia na zwierzętach zastąpić metodami alternatywnymi”¹³. Oczywiście, jeśli nawet bolesne eksperymenty na niewielkiej liczbie zwierząt mogłyby uratować życie wielu ludzi, to Singer jednoznacznie dopuszcza, jako utilitarysta, takie eksperymenty. Jednakże jego opinia w powyższym względzie jest taka, iż niewiele tak naprawdę eksperymentów na zwierzętach przyczynia się do zachowania zdrowia ludzkiego i przedłużenia życia. Autor jest przekonany, iż większa część eksperymentów jest dokonywana przez naukowców w celu podniesienia ich prestiżu, otrzymania punktów za publikacje i służy uzyskaniu kolejnego stopnia naukowego. Dlatego domaga się natychmiastowego zaprzestania takich eksperymentów, które w wyraźny sposób nie przyczyniają się do postępu w naukach medycznych. W innym przypadku można oskarżyć naukowców o to, iż są szowinistami gatunkowymi.

¹¹ P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003, s. 67.

¹² Ibidem, s. 71.

¹³ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, s. 34.

Naukowcy twierdzą, że używają do eksperymentów zwierząt nieposiadających świadomości (samoświadomości?), natomiast nie byłoby oni skłonni używać do takich eksperymentów nieświadomych niczego niemowląt lub upośledzonych umysłowo ludzi. To wyraźnie wskazuje, iż pozaludzkie zwierzęta (*non-human animals*) są preferowane przy dokonywaniu eksperymentów. Filozof australijski zauważa w związku z tym: „Eksperymentator żywi więc zdecydowanie przychylnie nastawienie wobec własnego gatunku, jeśli przeprowadza takie eksperymenty na zwierzętach, których nie mógłby przeprowadzić na człowieku znajdującym się na równym czy też niższym poziomie świadomości, zdolności do doznawania zmysłowego, itd.”¹⁴. W tym kontekście autor podkreśla, iż wykorzystywanie do eksperymentów zwierząt z tego tylko powodu, iż nie są one ludźmi, przypomina mu nazistowskie eksperymenty na Żydach, Romach, etc.; różnica jest jedynie taka, iż eksperymenty na zwierzętach wynikają z egoizmu gatunkowego, natomiast te przeprowadzane przez nazistów stanowiły konsekwencję rasizmu.

Kwestia eksperymentowania na zwierzętach jest istotna, ale sprawa wykorzystywania zwierząt w celach konsumpcyjnych i skala tego wykorzystywania są o wiele większe. Singer zauważa wręcz, że codzienny kontakt człowieka żyjącego w bogatych, wysokorozwiniętych społeczeństwach (*welfare societies*) polega przede wszystkim na tym, iż człowiek spożywa mięso zwierzęcia. Według Singera człowiek taki nie może bronić swojego jadłospisu w sposób, w jaki mogliby to uczynić na przykład Eskimosi, twierdząc, że ważniejszy jest ich interes przetrwania w bardzo trudnych warunkach klimatycznych, aniżeli interes zabijanej przez nich fokki. Bowiem w społeczeństwach dobrobytu można zaspokoić głód bez konieczności sięgania po mięso. Singer jest przekonany, iż człowiek współczesny nie powinien zabijać zwierząt w celu zjadania ich; jego zdaniem badania dowodzą wręcz, iż dieta bezmięсна lepiej służy zdrowiu, pomagając uniknąć wielu chorób cywilizacyjnych. Mięso jest zbytkiem, ludzie spożywają je, gdyż przyzwyczaili się do jego smaku i wyznają błędne przekonanie, iż ma ono takie wartości odżywcze, które nie występują w innym pożywieniu, a które potrzebne są dla utrzymania zdrowia i sił. Oznacza to, iż ludzie kierują się jedynie szowinizmem gatunkowym, przedkładając własne preferencje smakowe nad żywotny interes zwierząt. Podobnie myślał Martin Heidegger, wygłaszając w Bremie w 1949 roku następujące słowa: „Rolnictwo jest obecnie zmechanizowanym przemysłem spożywczym, nieróżniącym się w swej istocie od produkowania ciał w komorach gazowych i obozach śmierci”¹⁵. Według Singera o szowinizmie gatunkowym świadczy niehumanitarna hodowla przemysłowa, w której zwierzęta traktowane są jak pewnego rodzaju automaty, do których „wysypuje się karmę” dla otrzymania mięsa, mleka lub jaj. Przy tym same warunki hodowli zwierząt są często bardzo nieprzyjemne, zwierzęta są stłoczone, nie mają możliwości wyjścia na świeże powietrze itp. Powodem niegodziwego ich traktowania jest ekonomia. Uzyskanie najniższej możliwej

¹⁴ P. Singer, *Zwierzęta i ludzie...*, s. 56.

¹⁵ P. Cavalieri, *Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, tłum. M. Betley, Warszawa 2011, s. 95.

ceny na rynku, jaką konsumenci będą w stanie zapłacić powoduje, iż warunki hodowli są zazwyczaj fatalne dla zwierząt.

Kwestię ekonomiczną w odniesieniu do relacji człowiek – zwierzęta porusza Singer w pracy *Etyka, a to co jemy*¹⁶. Filozof podkreśla, iż statystyczny konsument nie zwraca uwagi, świadomie lub nie, na sposób, w jaki powstały produkty, które kupuje. Dzieje się tak z tego względu, iż zazwyczaj najważniejsza jest dla niego niska cena. Dodatkowo osoba mieszkająca stale w mieście jest całkowicie nieświadoma tego, jak przebiega produkcja żywności. Estetyczne reklamy oraz piękne opakowania towarów utwierdzają konsumenta w przekonaniu, iż na przykład mleko, które kupuje, pochodzi od pasącej się na zielonej łące pod kolorową tęczą uśmiechniętej krowy, spokojnie skubiącej trawę. Statystyczny konsument nie zastanawia się zazwyczaj, czy naprawdę tak właśnie jest i dlatego chętnie kupuje tak reklamowane produkty żywnościowe. Singer namawia czytelników swoich prac, by stali się świadomymi konsumentami i zadbali o to, żeby zwierzęta na fermach traktowane były w humanitarny sposób zapewniający im godne, dobre życie i możliwie bezbolesną śmierć; mogą to uczynić nie kupując produktów, które pochodzą z produkcji przemysłowej. Jeśli brak im wiedzy na ten temat, powinni zrezygnować z kupna takich produktów. Singer pisze:

Ważną kwestią jest nie to, czy mięso mogłoby być wyprodukowane bez cierpienia, ale czy mięso które zamierzamy kupić, było wyprodukowane bez cierpienia. Jeśli nie możemy być tego pewni zasada równego rozważenia interesów implikuje to, że złe jest poświęcanie ważnych interesów zwierząt po to, by zaspokoić nasze mniej ważne interesy; konsekwentnie powinniśmy zatem bojkotować końcowy rezultat procesu hodowli¹⁷.

Singer jest zwolennikiem dobrostanu zwierząt. Jego praca przyczyniła się do polepszenia warunków życia zarówno zwierząt hodowlanych, jak i tych wykorzystywanych w badaniach laboratoryjnych. Clare Druce i Philip Lymbry w pracy *W obronie zwierząt* zwracają uwagę, iż powstałe w XX wieku organizacje walczące o poprawę bytowania zwierząt doprowadziły chociażby do tego, iż: „W wyniku tej długotrwałej, wieloaspektowej kampanii Unia Europejska zgodziła się zakazać boksów dla cieląt, klatek bateryjnych dla kur i długotrwałego stosowania kociów ciężowych i łańcuchów dla loch – były to trzy spektakularne zwycięstwa dobrostanu zwierząt”¹⁸. Jeśli chodzi o dobrostan zwierząt, to Unia Europejska zaproponowała spis pięciu wolności w odniesieniu do zwierząt, a mianowicie: wolność od bólu i chorób, wolność od głodu i pragnienia, wolność od strachu i stresu, wolność od dyskomfortu oraz możliwość naturalnego zachowania się. Opierając się na koncepcji dobrostanu zwierząt, Singer dopuszcza tak zwany wegetarianizm warunkowy. Wegetarianin warunkowy nie spożywa mięsa, przy produkcji którego ucierpiało jakiekolwiek zwierzę. Chodzi o to, by zwierzę przed uśmierceniem traktowane było w zgodzie z wymienionymi powyżej pięcioma wolnościami i zgodnie z „regułą równego rozważenia interesów”.

¹⁶ P. Singer, J. Mason, *Etyka, a to co jemy*, tłum. E. de Lazari, Warszawa 2012.

¹⁷ P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 73.

¹⁸ C. Druce, P. Lymbery, *Zakazane w Europie*, [w]: *W obronie zwierząt*, s. 180.

Autor dopuszcza warunkowy wegeterianizm, jeśli spełnione są dwa zasadnicze warunki. Warunek pierwszy sugeruje możliwość odstąpienia od diety bezmięsnej, w przypadku gdy możemy odwołać się do utylitarystycznej zasady zastępowalności, wedle której możemy zjeść zwierzę danego gatunku, gdy mamy pewność, iż hodowane było zgodnie z ideą dobrostanu, nie jest istotą samoświadomą i zostało zabite w bezbolesny sposób. Według autora w pewnych sytuacjach – gdy zwierzęta prowadzą przyjemne życie, a zadana im śmierć jest bezbolesna, zabicie nieświadomych zwierząt może nie być złem. Natomiast warunek drugi sugeruje, iż wegetarianizm warunkowy jest moralnie usprawiedliwiony w przypadku hodowania kur na wolnym wybiegu lub krów mlecznych w godziwych warunkach. Jeśli, przykładowo, kura nioska żyje szczęśliwie i nie jest poddawana żadnym modyfikacjom w celu zwiększenia jej „nośności”, to zabieranie jej jaj w celu konsumpcji nie wydaje się naruszać żadnych istotnych kurzych interesów, jest zgodne z „zasadą równego rozważenia interesów”. Dość podobnie ma się rzecz w przypadku krów mlecznych.

Wegetarianizm warunkowy trudno praktykować w dużych miastach, w których ludzie z reguły zaopatrują się w mięso w supermarketach, a w związku z tym nie mogą być pewni, że produkty mięsne powstały z uwzględnieniem dobrostanu zwierząt. W przypadku wątpliwości autor sugeruje czytelnikom rezygnację z kupowania mięsa. Ale, należy być świadomym, iż ludzie biedni niełatwo zrezygnują z tego rodzaju zakupów. Warunkiem wstępnym, z pewnością bardzo trudnym do spełnienia, wydaje się wobec tego wyeliminowanie biedy na świecie. Singer w pełni zdaje sobie sprawę z tego, iż zasada „równego rozważenia interesów” w relacji człowiek – zwierzęta nie ma szans na wprowadzenie jej w życie w wymiarze powszechnym, jest na razie pewnego rodzaju utopią, wymaga radykalnej zmiany w świadomości ludzi w skali globalnej – a zmiana taka dokonuje się powoli, natomiast autor w tym kontekście przypomina, iż utopijne w dość podobny sposób wydawały się w przeszłości postulaty przyznania praw niewolnikom, skazańcom, upośledzonym umysłowo, itp. Ma nadzieję, że w bliżej nieokreślonej przyszłości uda się ją wprowadzić w życie. I, zarówno jako teoretyk, jak i praktyk (Singer przeszedł na wegetarianizm), robi wszystko, aby proces zmiany świadomości ludzi w odniesieniu do relacji człowiek – zwierzęta przyspieszyć.

Bibliografia

- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958.
- Cavaleri P., *Dyskusja o zwierzętach: drugie spojrzenie*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, tłum. M. Betley, Warszawa 2011, ss. 84–104.
- Druce C., Lymbery P., *Zakazane w Europie*, [w:] *W obronie zwierząt*, red. P. Singer, tłum. M. Betley, Warszawa 2011, ss. 180–192.
- Saja K. (rec.), *Peter Singer „The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty”*, „Etyka Praktyczna” 2011, nr 2, ss. 92–99.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.

Etyka i natura ludzka w kontekście rozwoju biotechnologii oraz inżynierii genetycznej

Streszczenie

Autor artykułu dokonuje przeglądu wybranych koncepcji filozoficznych oceniających praktyki związane z rozwojem biotechnologii oraz inżynierii genetycznej; przygląda się także pomysłom na regulację owych praktyk oraz potencjalnym kryteriom takich regulacji. Pierwsza z omawianych koncepcji została sformułowana przez Francisca Fukuyamę. W dalszej części artykułu autor przygląda się skrajnie odmiennej propozycji rozwiązania problemu regulacji inżynierii genetycznej postulowanej przez liberalnie nastawionych filozofów, takich jak na przykład Ronald Dworkin. W kolejnej części tekstu, wykorzystując pomysły Petera Sloterdijka, pokazuje, że oś sporu między filozofami chcącymi dopuścić ingerencje w genotyp a tymi, którzy chcą je restrykcyjnie ograniczyć bądź ich zakazać, tkwi w odmiennym rozumieniu samej praktyki: ci pierwsi traktują inżynierię genetyczną jako postępowanie jakościowo zbliżone do wychowania czy innych, obecnych w naszej kulturze od wieków procesów kształtowania człowieka, podczas gdy drudzy widzą w niej naruszenie naturalnego porządku o potencjalnie destrukcyjnych skutkach dla jednostki i ogółu ludzkiego społeczeństwa. W ostatniej części artykułu autor streszcza i komentuje koncepcję Jürgena Habermasa, który analizuje praktyki związane z inżynierią genetyczną z punktu widzenia jednostki, której genotyp zostałby poddany potencjalnej „ulepszającej” ingerencji.

Abstract

The author of the article reviews chosen philosophical conceptions which attempt to assess practices connected to biotechnological development and genetic engineering; he also analyzes ideas for regulation of these practices and the potential criteria for such regulation. The first examined conception was created by Francis Fukuyama. In the next part of the article the author looks at a radically different proposal of solving the problem of regulation of genetic engineering which was put forward by liberally-oriented philosophers such as Ronald Dworkin. In the next part of the text the author, using Peter Sloterdijk's ideas, demonstrates that the pivot of the controversy between the philosophers who want to allow genetic interventions and those who seek to restrict or prohibit them lies in the different understanding of the sheer practice: the former regard genetic engineering as an activity qualitatively similar to upbringing and other, present for centuries in our culture, methods of shaping a human being, while the latter see in it a breach of the natural order of potentially destructive consequences to the individual and the society. In the last part of the article the author summarizes and comments on the Jürgen Habermas' conception, who analyzes practices connected to the genetic engineering from a viewpoint of an individual whose genotype is subject to the improving intervention.

Słowa kluczowe: bioetyka, inżynieria genetyczna, eugenika, Fukuyama, Habermas, Dworkin, Sloterdijk, wspólnota polityczna

Keywords: bioethics, genetic engineering, eugenics, Fukuyama, Habermas, Dworkin, Sloterdijk, political community

Rozwój biotechnologii oraz perspektywa rozszerzenia zakresu oddziaływania inżynierii genetycznej na człowieka dokonują istotnego przemieszczenia w naszej percepcji rzeczywistości: ludzki genotyp – to, co dotychczas postrzegaliśmy jako dane z góry i nieodwołalnie przynależne do rewiru nierozporządzonej natury, może w niedalekiej przyszłości stać się przedmiotem świadomej ludzkiej ingerencji. Perspektywa tak znaczącego rozszerzenia naszej wolności i mocy przekształcania świata skłania do refleksji nad tym, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu, powinniśmy regulować potencjalne działania związane z inżynierią genetyczną człowieka. Filozofowie spierają się o to, jakie podstawy aksjologiczne powinny stać za tworzonymi regulacjami. Analiza polemik dotyczących tematu pokazuje, że w grę wchodzi wiele wartości, które zasługują na ochronę i mogą znaleźć się w potencjalnym konflikcie: wolność nauki, autonomia i godność jednostki, możliwość podwyższenia jakości życia ludzkiego i przewyżczenia chorób, wreszcie – integralność gatunku *homo sapiens*. Chciałbym w niniejszym artykule poddać analizie różnorakie stanowiska etyczne prezentowane przez wybranych filozofów; zamierzam zwrócić uwagę na konkurencyjne modele dotyczące praktycznych aspektów rozwiązania omawianych kwestii i pokazać, jakie przesłanki i założenia filozoficzne kryją się za określonymi propozycjami.

W dyskursie etycznym dotyczącym inżynierii genetycznej wspomina się często zasadę, która, według niektórych filozofów, powinna stanowić naczelną dyrektywę wskazującą nam, gdzie postawić granicę w przypadku regulacji określonych praktyk. Zasada ta brzmi: celem medycyny jest terapia, nie zaś udoskonalanie człowieka. Wydaje się, że nie można zastosować tej dyrektywy bez odpowiedzenia sobie na pytania dotyczące naszego rozumienia natury ludzkiej, ponieważ zarówno pojęcie terapii, jak i pojęcie udoskonalania *implicite* odwołują się do koncepcji jakiejś normy, modelu wyznaczającego „naturalny” stan rzeczy. Terapię można określić jako przywracanie organizmu do stanu pewnej naturalnej równowagi, która w jakimś momencie została zaburzona. Udoskonalanie natomiast odwołuje się do przekształcania jakiegoś obiektu w taki sposób, by spełniał on wyższe, wykraczające poza naturalną normę standardy. Francis Fukuyama w książce *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej (Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution, 2002)* podejmuje tę intuicję, próbując zrehabilitować pojęcie natury ludzkiej i zastosować je w kontekście bioetycznym.

Fukuyama polemizuje z jedną z interpretacji błędu naturalistycznego głoszącą, że nie da się wywieść treści praw człowieka z twierdzeń o faktach dotyczących jego natury. Filozof twierdzi, że teoretycy podejmujący próby stworzenia czysto deontologicznych teorii praw odzegnujących się od koncepcji natury człowieka i przyświecających mu celów nie byli w stanie zrealizować swoich

zamierzeń. Amerykański myśliciel analizuje teorie Immanuela Kanta, Johna Rawlsa i Ronalda Dworkina, demonstrując, że każdy z tych myślicieli, wbrew deklarowanym intencjom, opierał swój system na jakichś założeniach dotyczących natury człowieka. W przypadku Kanta było to założenie o racjonalności istoty ludzkiej, która zawsze miałaby dążyć do tego, aby poprzez działania kierującej się rozumem, autonomicznej dobrej woli przewyższać skłonności związane z naturą. Teoria Rawlsa opiera się na podobnym założeniu o racjonalności istot ludzkich dodatkowo wzmocnionym przez przekonanie, że człowiek zawsze dąży do minimalizowania ryzyka. Dworkin z kolei w eseju pt. *Playing God: Genes, Clones, and Luck* mówi wprost, że jego zdaniem „obiektywnie ważne jest, aby wszelkie życie ludzkie, gdy już się zacznie, zakończyło się sukcesem, nie zaś klęską – aby potencjał tego życia został zrealizowany, nie zaś zmarnowany¹. Fukuyama twierdzi też, że deontologiczne teorie praw, choć pretendują do uniwersalności i bezstronności, w gruncie rzeczy faworyzują indywidualistyczne, nie zaś wspólnotowe style życia, które według filozofa mogą być równie satysfakcjonujące z ludzkiego punktu widzenia².

Fukuyama, w związku z przedstawionymi argumentami pokazującymi trudności w sformułowaniu czysto deontologicznych teorii praw, dochodzi do wniosku, że takie teorie należy tworzyć, odwołując się w otwarty sposób do pojęcia natury. Trzeba zwrócić uwagę, że koncepcja natury, która mogłaby być wykorzystana do zakreslania granic dopuszczalnych ingerencji w genotyp człowieka, musiałaby opierać się na kryteriach biologicznych. W tym kontekście Fukuyama formułuje następującą definicję: „[...] natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”³.

Filozof zwraca uwagę, że pojawiających się w tej definicji „typowych” cech czy zachowań nie należy rozumieć jako w pełni zdeterminowanych genetycznie i występujących bezwarunkowo; chodzi tu raczej o statystyczne rozumienie typowości odnoszące się do czegoś bliskiego medianie rozkładu zachowań bądź cech⁴. Pominę tu szczegóły dotyczące rozumienia tej definicji oraz problemy mogące się pojawić przy jej interpretacji i zastosowania do konkretnych przykładów. Chciałem podkreślić jednak, że definicja Fukuyamy jest interesującą próbą znalezienia przyrodniczego kryterium rozumienia natury, które może być potencjalnie użyteczne dla odgraniczania terapii od udoskonalania człowieka za pomocą ingerencji genetycznych.

Przy założeniu, że omawiane kryterium udało by się wdrożyć do praktyki prawnej i medycznej, wszystkie ingerencje genetyczne niepodpadające pod terapię, musiałyby zostać zakazane. Fukuyama zwraca uwagę na ewentualne problemy praktyczne z egzekwowaniem takiego zakazu. Ograniczenia określo-

¹ R. Dworkin, *Playing God: Genes, Clones, and Luck*, [w:] idem, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000, p. 448.

² F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 167.

³ Ibidem, s. 174.

⁴ Ibidem.

nych badań i praktyk przez poszczególne państwa przyniosłyby prawdopodobnie taki skutek, że naukowcy zajmujący się inżynierią genetyczną przenosiliby się do krajów mających bardziej liberalne ustawodawstwa. Ewentualne zakazy musiałyby funkcjonować w prawie ponadnarodowym, oczywiście jest jednak, że w przypadku tak kontrowersyjnej kwestii wynegocjowanie politycznego konsensusu i zagwarantowanie narzędzi skutecznego egzekwowania ustanowionych praw mogłoby być niesłychanie problematyczne⁵.

Alternatywnym do zakazu udoskonalających ingerencji genetycznych, radykalnie innym rozwiązaniem byłoby dopuszczenie praktyki zwanej eugeniką liberalną, dopuszczającej indywidualne korzystanie z technik inżynierii genetycznej w ramach uczestnictwa w wolnym rynku. Fukuyama zwraca uwagę, że taka praktyka stworzyłaby poważne zagrożenie dla fundamentów ludzkiej wspólnoty społeczno-politycznej. Skrajnie antyutopijny scenariusz zakładałby, że gdyby dostęp do technik poprawiających genom człowieka miała wyłącznie najbogatsza część społeczeństwa, w dłuższej perspektywie czasowej mogłoby to doprowadzić do pogłębiającego się rozwarstwienia i podziału populacji ludzkiej na genetyczną kastę nadludzi i nieulepszoną resztę⁶. Zakaz posługiwania się technikami inżynierii genetycznej w celu polepszania ludzkich cech miałby w tym wypadku taką zaletę, że umożliwiłby zachowanie losowego i nieprzewidywalnego charakteru rozdania genetycznego, a w konsekwencji pozwolił zachować równość ludzi przynajmniej wobec biologii.

Ronald Dworkin prezentuje odmienny pogląd na praktykę eugeniki liberalnej. Amerykański filozof twierdzi, że w długofalowej perspektywie nawet ograniczony dostęp do technik umożliwiających modelowanie genotypu przyniosłby korzyści całości społeczeństwa. Wydaje się, że liberalna argumentacja Dworkina czerpie z treści drugiej zasady teorii sprawiedliwości Rawlsa, mówiącej o tym, że powinniśmy akceptować istnienie takich nierówności, które są z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych członków społeczeństwa. Dworkin pisze:

Jak wcześniej powiedziałem, nie powinniśmy dążyć do równości poprzez równanie w dół. Tak jak w przypadku bardziej ortodoksyjnej medycyny genetycznej, techniki dostępne przez jakiś czas tylko dla najbogatszych często prowadzą do odkryć mających znacznie większą ogólną wartość dla wszystkich. Remedium na niesprawiedliwość jest redystrybucja, a nie odmowa pewnych korzyści dla niektórych bez żadnego zysku dla reszty⁷.

Fukuyama przedstawia również alternatywną, być może bliższą intuicjom Dworkina propozycję, która nie zmuszałaby ludzkości do rezygnowania z ewentualnych korzyści płynących z szerokiego zastosowania inżynierii genetycznej. Propozycja ta dotyczy wdrażania programów eugenicznych przez państwo, które miałyby zadbać o to, aby możliwość polepszania ludzkiego genotypu była odgórnie zagwarantowana wszystkim członkom społeczeństwa, przez co nie doszłoby do rozwarstwienia populacji na genetyczne klasy. Taka koncepcja

⁵ Ibidem, s. 245.

⁶ Ibidem, s. 207.

⁷ R. Dworkin, *Playing God...*, s. 440; tłum. moje – P.K.

stwarza jednak istotne problemy. Jeśli spróbujemy wyobrazić sobie narzędzia poprawy genotypu dostępne dla wszystkich, to łatwo zauważyć, że osoby, które z jakichś osobistych względów zrezygnowałyby z korzystania z tych narzędzi, naraziłyby siebie albo swoje dzieci na pozostanie w tyle wobec tych członków społeczeństwa, którzy by z nich skorzystali. Taka sytuacja doprowadziłaby do powstania społecznego nacisku na zmianę przekonań osób niechętnych inżynierii genetycznej i stwarzałaby potencjał do dyskryminacji w rozmaitych sytuacjach życiowych, na co zwracał uwagę między innymi Michael Sandel⁸. Przykładowo, odmowa ulepszenia genotypu mogłaby być postrzegana jako nieodpowiedzialne zaniedbanie rodziców wobec swoich dzieci. W dalszej perspektywie doszłoby prawdopodobnie do społecznej stygmatyzacji osób chorych czy wykazujących jakakolwiek, definiowaną według kapryśnych i arbitralnych kryteriów mających większość „ulepszonych” ludzi, ułomność. Nie sposób pominąć też faktu, że jakakolwiek forma sprawowanej przez państwo biopolitycznej kontroli nad jakością genotypu budzi skojarzenia z niesławnymi praktykami eugeniki negatywnej związanej między innymi z przymusowymi sterylizacjami, a także z tanatopolityką Trzeciej Rzeszy. Fukuyama próbuje bronić swej koncepcji, zwracając uwagę, że jego propozycja jest próbą sprawiedliwej redystrybucji potencjalnych korzyści płynących z rozwoju medycyny i odwołuje się do swego rodzaju egalitarnej eugeniki pozytywnej, zakładającej równanie do góry i pozabawionej jakichkolwiek elementów dyskryminacyjnych.

Wydaje się, że perspektywę podobnej koncepcji zaprezentował również Peter Sloterdijk w eseju *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie (Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, 1999)*. Sloterdijk, odwołując się do tytułowego tekstu Heideggera, a także do *Państwa* i *Polityki* Platona, analizuje pewną tradycję samoposkramiania i hodowania człowieka rozumianego jako antropotechniczna, wychowawcza praktyka umożliwiająca zwycięstwo humanizmu nad barbarzyństwem. Sloterdijk zwraca uwagę na to, że w perspektywie rozwoju nauki może pojawić się możliwość genetycznego modelowania człowieka⁹; filozof nie formułuje oceny moralnej tej praktyki; co ważne jednak, umieszcza ją na przedłużeniu wspomnianych procesów kształtowania i wychowywania siebie. Umieszczenie ewentualnych ingerencji genetycznych w *continuum* ogólnych praktyk antropotechnicznych może sugerować, że w istocie nie ma jakościowej różnicy pomiędzy modelowaniem człowieka poprzez wychowanie i wpajanie reguł a przekształcaniem go poprzez ingerencje w genotyp. Nie mam pewności, czy taka ocena była zamierzona przez Sloterdijka, z pewnością jednak tego rodzaju teza była wykorzystywana jako argument broniący udoskonalania człowieka przez inżynierię genetyczną przez myślicieli o liberalnej proveniencji, takich jak wspomniany wcześniej Dworkin. Dworkin, analizując koncept nazwany

⁸ M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Warszawa 2014.

⁹ P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, tłum. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 1(4), s. 56.

przez siebie „zabawą w Boga”, próbuje udowodnić, że moralna obawa przed tą zabawą jest w istocie strachem, który odczuwa ludzkość w tych momentach, kiedy za sprawą rozwoju techniki i nauki to, na co wcześniej nie mieliśmy wpływu, staje się rozporządzalne i przekształcalne. Strach ten wypływa z tego, że wraz ze zwiększeniem naszych możliwości zwiększa się obszar, za który jesteśmy moralnie odpowiedzialni. Według Dworkina wychowanie i heroiczny proces przekształcania natury do naszych potrzeb na przestrzeni całej historii ludzkości to nic innego jak właśnie owa „zabawa w Boga”; inżynieria genetyczna może przynieść nam nowe, skuteczniejsze narzędzia przekształcania siebie i świata, nie ma tu jednak jakościowej różnicy w zestawieniu z tym, co robiliśmy od wieków. Autor pisze:

Koniec końców, jaka jest różnica pomiędzy wynalezieniem penicyliny a posługiwaniem się wyprodukowanymi, sklonowanymi genami w celu leczenia bardziej przerażających chorób niż te, z którymi radzi sobie penicylina? Jaka jest różnica pomiędzy zadawaniem swojemu dziecku wyczerpujących ćwiczeń po to, by schudło albo poprawiło swoją kondycję a zmianą jego genów w stadium embrionalnym z takim samym przyświecającym nam celem?¹⁰

Dworkin podsumowuje swój wywód stwierdzeniem, że strach przed moralną odpowiedzialnością nie powinien nas skłaniać do odmowy korzystania z możliwości otwierających się przed nami dzięki rozwojowi techniki. Należy kontynuować prometejski wysiłek dostosowywania natury do naszych potrzeb, zachowując moralną czujność i biorąc odpowiedzialność za konsekwencje działań dokonywanych za pomocą nowych narzędzi¹¹.

Na koniec chciałbym zrekonstruować i omówić pogląd na inżynierię genetyczną przedstawiony przez Jürgena Habermasa w tekście *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej (Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, 2001)*. Habermas różni się od wcześniej omawianych filozofów w tym względzie, że analizuje problem raczej nie z punktu widzenia wspólnoty społeczno-politycznej, ale głównie z perspektywy jednostki poddanej potencjalnej manipulacji genetycznej. Habermas polemizuje z omawianym wcześniej poglądem, który uznaje ingerencję w genotyp za praktykę zbliżoną jakościowo do wychowywania i wpajania norm. W przypadku działań wychowawczych nie mamy do czynienia z równowagą po obu stronach, w szczególności w przypadku relacji rodzice – dzieci. Niemniej jednak wpływy wychowania są odwracalne, mogą zostać w jakimś stopniu poddane rewizji. Funkcjonuje tu również jakiś rodzaj komunikacji między osobą kształtującą i kształtowaną połączony z możliwością wyartykułowania zgody lub sprzeciwu w kwestii dokonywanych przekształceń. W przypadku „programowania genetycznego” relacja jest jednak zupełnie asymetryczna, treść przekształceń

¹⁰ R. Dworkin, *Playing God...*, s. 443; tłum. moje – P.K.

¹¹ *Ibidem*, s. 446.

określona tylko przez jedną stronę tej relacji, zaś skutki działań – do pewnego stopnia nieodwracalne. Habermas pisze:

Z decyzją o genetycznym zaprogramowaniu dziecka rodzice wiążą pewne zamiary, które zmieniają się potem w oczekiwania wobec dziecka, choć adresatowi tych oczekiwań nie przyznano żadnej możliwości ich *zrewidowania*. [...] Zamiary rodziców ujawniają się w biografii dziecka-pacjenta jako normalny składnik interakcji, a jednak nie spełniają wymogu wzajemności, która jest warunkiem komunikacyjnego porozumienia. [...] Na utrwalone genetycznie „wymagania” dziecko nie może [...] we właściwym sensie odpowiedzieć¹².

Niemiecki filozof stawia tezę, że przygodny i losowy charakter rozdania genetycznego jest czymś niezbędnym do tego, by jednostka ludzka uznała siebie za autonomiczny byt, wyłącznego autora własnej biografii odpowiedzialnego za kształt swojej egzystencji. Krytyczne i kreatywne odniesienie się człowieka do tego, co dane przez naturę, jest dla Habermasa fundamentalnym elementem dojrzałego przeżywania swojego życia. Twierdzenia Habermasa są silnymi założeniami na temat natury ludzkiej, wydaje się jednak, że filozof przedstawia przekonujące argumenty na ich rzecz. Jednym z nich jest to, że zasadniczo jesteśmy skłonni bronić prawa, by każdy człowiek kształtował swoją egzystencję indywidualnie, zgodnie z pewną wizją, pod którą świadomie chce się podpisywać. Habermas, odwołując się do Kantowskiego słownika, mówi, że przypadku bycia odgórnie „zaprogramowanym”, człowiek staje się środkiem do realizacji celów kogoś innego, nie zaś celem samym w sobie; kształt jego egzystencji jest w dużym stopniu zdeterminowany heteronomicznie, nie zaś autonomicznie¹³. W przypadku, gdy osoba poddana manipulacji genetycznej dowiedziałyby się o dokonanych na niej przekształceniach i nie byłaby skłonna ich zaaprobować, jedyną dostępną jej reakcją byłaby fatalistyczna akceptacja lub resentyment¹⁴. Habermas w związku z tym postuluje stanowisko zgodne ze wspomnianą wcześniej zasadą ograniczającą pole działania medycyny do terapii, nie zaś udoskonalania człowieka. Wprawdzie terapeutyczna ingerencja w genotyp także odbywałaby się jednostronnie, na mocy decyzji osoby ingerującej, mielibyśmy jednak w takim przypadku uzasadnione racje, by domniemywać zgodę osoby poddawanej ingerencji, podczas gdy w przypadku działań udoskonalających próby przewidzenia reakcji osoby przekształcanej musiałyby być w dużej mierze spekulacją.

Wyjąwszy przypadki czysto terapeutycznych ingerencji, Habermas postuluje coś, co nazywa „moralizacją natury ludzkiej”. Filozof mówi: „To, co za sprawą nauki może już być przedmiotem technicznego rozporządzania, powinno za sprawą moralnego nadzoru stać się znów normatywnie nierozporządzone”¹⁵. Ten

¹² J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 59.

¹³ *Ibidem*, s. 64.

¹⁴ *Ibidem*, s. 21.

¹⁵ W. van den Daele, *Die Naturlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe*, „Wechsel/Wirkung” czerwiec–sierpień 2000, ss. 24–31. Cyt. za: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*..., s. 31.

postulat sprzeciwia się pogładowi, że w przypadku postępu techniki zmuszeni jesteśmy zaakceptować normatywną moc faktów i zarzucić próby silnego regulowania czy ograniczania rozmaitych procedur w nauce i medycynie. Habermas podkreśla, podobnie zresztą jak Fukuyama, że nauka sama nie określa swoich celów, lecz, funkcjonując w ramach porządku refleksyjnej nowoczesności, powinna stanowić umiejętnie wykorzystywane narzędzie służące interesowi publicznemu. Jak widać, jeśli narzędzia dostarczone nam przez naukę mogłyby podburzyć fundamenty naszej wspólnoty społeczno-politycznej i odebrać to, co zgodnie uznamy za najbardziej nieodzowną część praktyki bycia człowiekiem, mamy prawo tych narzędzi zakazać. Odrębne pozostaje pytanie o to, na ile postulowane regulacje byłyby skuteczne i jakimi środkami powinny być egzekwowane. Być może rozwój medycyny nie umożliwi nigdy modelowania genotypu człowieka, zaś ludzkość nie będzie musiała się zmierzyć z opisywanymi dylematami. Jeśli jednak nasze możliwości na tym polu znacznie się poszerzą, powinniśmy mieć przygotowane odpowiedzi na to, jakim celom powinny służyć nowe narzędzia techniczne i jakie prawa uznajemy za fundamentalne i nienaruszalne.

Bibliografia

- Dworkin R., *Playing God: Genes, Clones, and Luck*, [w]: idem, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000, pp. 427–452.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.
- Sandel M., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Warszawa 2014.
- Sloterdijk P., *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, tłum. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 1(4), ss. 40–62.

Etyka na talerzu. Idea zrównoważonego rozwoju we współczesnych praktykach konsumenckich

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest zjawisko rosnącej popularności etyki konsumenckiej. Wśród oddolnych działań konsumentów, które wpisują się w tę ideę można wyróżnić przynależność do ruchów społecznych, takich jak *Slow food* i *Fair Trade*. Ruchy te mają wspólny pierwiastek, którym jest promowanie świadomości związanej z możliwością wyboru produktów spożywczych w zgodzie z koncepcją zrównoważonego rozwoju.

Abstract

The article focuses on the phenomenon of the growing popularity of consumer ethics. Among the grassroots actions of consumers, which are part of this idea, membership in social movements such as *Slow food* and *Fair Trade* can be distinguished. These movements have a common trait, which is to promote awareness of the choice of food products in line with the concept of sustainable development.

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, *Slow food*, *Fair Trade*

Key words: sustainable development, *Slow food*, *Fair Trade*

Niniejszy artykuł został poświęcony zjawisku etycznej konsumpcji w odniesieniu do koncepcji zrównoważonego rozwoju. Martha A. Starr definiuje etyczną konsumpcję poprzez to, że „ludzie kupują i korzystają z produktów i zasobów nie tylko ze względów osobistych – poprzez to, że (te produkty) dostarczają im wartości i przyjemności, ale także ze względu na to co jest słuszne i dobre w sensie moralnym”¹.

Od lat osiemdziesiątych XX wieku coraz więcej mówi się o możliwościach absorpcyjnych środowiska i nierówności pomiędzy krajami rozwijającymi się i rozwiniętymi w kontekście konsumpcji. To, co spożywamy, ma wpływ nie tylko na nas, ale także na nasze otoczenie i przyszłe pokolenia. Jedną z dominujących gałęzi gospodarki – rolnictwo napędzana jest działaniami rynkowymi, które nie uwzględniają w wystarczającym stopniu problemów ekologicznych i społecznych. W związku z powyższym pojawiła się potrzeba, aby dokonywać świadomych

¹ M.A. Starr, *The Social Economics of Ethical Consumption: Theoretical Considerations and Empirical Evidence?*, „Journal of Socio-Economics” 2009, Vol. 38, No. 6, p. 916; tłum. moje – M.K.

wyborów (jako konsumenci), które będą w zgodzie z zasadami etycznej konsumpcji. Współcześnie jednostki zachęcane są do uczestnictwa w inicjatywach realizujących owe zasady, na przykład za pomocą takich działań, jak: walka z koncernami naruszającymi prawa człowieka bądź zwierząt; zakup produktów ekologicznych; zaangażowanie w lokalne projekty oparte na wymianie (na przykład kooperatywa spożywcza), ruchy społeczne jak *Slow food* czy *Fair Trade*. Wśród tych działań pojawia się wspólny pierwiastek, jakim jest promowanie świadomości związanej z wyborem produktów spożywczych, których konsumpcja bardziej niż w przypadku innych artykułów sprzyja dobru wszystkim². W niniejszym artykule skupię się na ruchach *Slow food* i *Fair Trade*. Działania tych dwóch oddolnych inicjatyw będę analizowała w kontekście realizowania przez nie założeń idei zrównoważonego rozwoju.

Zagadnienie zrównoważonej konsumpcji doczekało się wielu analiz naukowych. Anija Schaefer i Anrew Crane rozróżnili wśród nich dwa nurty. Pierwszy, „obiektywistyczny”, koncentruje się na zagadnieniach związanych z ekologią, powołując się na wymierne dane dotyczące degradacji środowiska w procesie produkcji. Drugi, „interpretacyjny”, skupiają się na tym, w jaki sposób ludzie przestrzegają zasad zrównoważonej konsumpcji³. Prezentowana analiza sytuuje się w nurcie „interpretacyjnym” i będzie poświęcona oddolnym działaniom ruchów *Slow food* oraz *Fair Trade*.

Pierwsza część niniejszej pracy zostanie poświęcona wprowadzeniu do założeń idei zrównoważonego rozwoju. W dalszej partii przedstawię obywa wspomniane wyżej ruchy i ich działania. Ostatnia część zostanie natomiast poświęcona analizie realizacji postulatów zrównoważonej konsumpcji przez *Slow Food* i *Fair Trade*.

Zrównoważony rozwój

Rozwój cywilizacji można podzielić na dwa okresy. Pierwszy z nich, charakteryzujący się wzrostem liniowym, trwał do XVIII wieku. Od końca tego stulecia do dzisiaj mówi się o drugim okresie. Związany jest on z dominacją wzrostu wykładniczego, który dotyczy liczby ludności, zanieczyszczenia środowiska i produkcji przemysłowej. Wzrost wykładniczy powyższych elementów przyniósł ze sobą poważne konsekwencje i zagrożenia dla środowiska, zasobów naturalnych i jakości życia mieszkańców Ziemi. Idea zrównoważonego rozwoju jest odpowiedzią na sytuację kryzysową, w jakiej może znaleźć się nasza planeta, w warunkach kontynuowania tego modelu rozwoju. Ów rozwój opiera się bowiem na dominacji nad naturą i eksploatacji jej zasobów. Wzmocniona konsumpcja zagraża naturalnym surowcom, które w przyszłości również będą potrzebne do rozwoju gospodarczego. Tradycyjne rozumienie rozwoju ignoruje

² M. Kowalewska, *Slow food jako międzynarodowy ruch społeczny*, [w:] *Spoleczne konteksty edukacji. Tropy – Przybliżenia – Aplikacje*, red. G. Piekarski, Toruń 2016, s. 30.

³ A. Schaefer, A. Crane, *Addressing Sustainability and Consumption*, „Journal of Macromarketing” 2005, Vol. 25, No. 1, pp. 76–92.

także fakt, że kraje zachodnie opierają swój wzrost nie tylko na własnych zasobach, ale także na zasobach pochodzących z krajów rozwijających się. Eksploatacja środowiska prowadzi do pogłębienia problemów z postępem w tych częściach świata, a tym samym do biedy i kulturowej zależności. Należy zwrócić uwagę, że tradycyjny model rozwoju nie uwzględnia faktu, iż w skali globalnej nie jest możliwe uzyskanie zachodniego stylu konsumpcji. Ekosystem nie jest w stanie zapewnić wystarczającej ilości naturalnych zasobów i zaabsorbować takiej ilości zanieczyszczeń.

Jednym z czynników mających wpływ na powstanie idei zrównoważonego rozwoju był wzrost popularności etyki ekologicznej i świadomości ekologicznej na świecie. Świadomość ekologiczna:

w znaczeniu szerszym oznacza całokształt uznawanych idei, wartości i opinii o środowisku przyrodniczym jako miejscu życia i rozwoju człowieka (społeczeństwa), wspólnych dla określonych grup w danym okresie historycznym. W znaczeniu węższym, bardziej praktycznym, świadomość ekologiczna to stan wiedzy, poglądów i wyobrażeń ludzi o roli środowiska w życiu codziennym człowieka, jego antropogennym obciążeniu, stopniu wyeksploatowania, zagrożenia i ochrony, w tym także stan wiedzy o sposobach i instrumentach sterowania użytkownikiem i ochroną środowiska⁴.

Pojawienie się idei zrównoważonego rozwoju wynikało również ze wzrostu świadomości dotyczącej istnienia dominującego przekonania o tym, że ludzie różniąc się od innych organizmów egzystujących na Ziemi mają prawo do panowania nad resztą ekosystemu, świat daje nieograniczone możliwości korzystania z zasobów, a także, że postęp jest najistotniejszym czynnikiem rozwoju cywilizacji⁵. Jak zauważa Zdzisława Piątek „Nowa Era Ekologiczna wymaga nie tylko nowej filozofii, ale także nowo ukształtowanego człowieka jako podmiotu historii”⁶. I dalej: „[...] po etapie podboju Ziemi przez gatunek ludzki, po etapie panowania i dominowania, na naszych oczach rodzi się era poszukiwania harmonijnej koegzystencji ludzkiego świata z przyrodą”⁷. Najtrudniejszym wyzwaniem jest jednak wprowadzenie tych wartości w życie.

Zrównoważony rozwój jest pierwszą tak szeroko zakrojoną koncepcją, której celem jest przeciwdziałanie samozagładzie wynikającej z degradacji ekosystemu. Koncepcja ta szuka możliwości pogodzenia ekologicznych, społecznych i ekonomicznych wymiarów rozwoju, teraz jak i w przyszłości, w globalnej perspektywie. Celem tej koncepcji jest promowanie form rozwoju, uwzględniających możliwości naszej planety, które są ograniczone zarówno pod względem społecznym, jak i ekonomicznym.

W przeciwieństwie do ekofilozofii i ekofeminizmu, zasada zrównoważonego rozwoju nie stoi w sprzeczności z powszechnym dążeniem do zwiększenia koszyka

⁴ K. Górka, B. Poskrobko, W. Radecki, *Ochrona środowiska, problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Warszawa 2001, s. 32.

⁵ Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne*, [w:] *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005, ss. 17–18.

⁶ Ibidem, s. 21.

⁷ Ibidem, s. 17.

dóbr⁸. Jest ona kompatybilna ze wzrostem gospodarczym, współczesną polityką i stosunkami międzynarodowymi. Jej celem nie jest ograniczenie konsumpcji, a raczej zapobieganie dojściu do granic możliwości dalszego rozwoju – przez przeludnienie, wyczerpanie zasobów naturalnych, degradację środowiska. Według Andrzeja Papuzińskiego, mimo niepodważalnych wartości, jakie przyświecają ekofilozofii, jest ona trudna do zrealizowania – rozwinięte społeczeństwa nie chcą ograniczać swojej konsumpcji⁹. Idea zrównoważonego rozwoju jest kategorią, która zakłada harmonijne współlistnienie antroposfery w ramach biosfery i wyraża potrzebę wdrożenia globalnie świadomych działań ludzi i instytucji społecznych w tym kierunku. Jak zauważa Ignacy Fiut, istotnym elementem tej idei jest wyeksponowanie kwestii gospodarczych i wskazanie, że to właśnie rozwój gospodarczy zapewni harmonijne współlistnienie człowieka z biosferą¹⁰.

Paul Ekins wyróżnił trzy wymiary zrównoważonego rozwoju (do których będą się odwoływała w dalszej części pracy):

- 1) społeczny – który odnosi się do ludzkich obyczajów i wartości, relacji i instytucji;
- 2) ekonomiczny – skoncentrowany na alokacji i dystrybucji ograniczonych zasobów;
- 3) ekologiczny – który angażuje zarówno społeczny i ekonomiczny wymiar oraz ich wpływ na środowisko i stan naturalnych zasobów¹¹.

Stan świadomości związanej z widmem kryzysu cywilizacji zaczął zwiększać się od roku 1969, kiedy to ogłoszono głośny raport sekretarza generalnego ONZ U Thanta pt. *Człowiek i jego środowisko*. Z początkiem kolejnego dziesięciolecia zaczęły powstawać pierwsze próby komputerowego prognozowania przyszłości cywilizacji. W konsekwencji wzrostu świadomości dotyczącej degradacji przyrody ONZ zorganizowała w 1972 roku konferencję poświęconą środowisku naturalnemu; w tym samym roku powołała też program ochrony środowiska (UNEP). Jednym z działań ONZ było powołanie komisji – World Commission on Environment and Development, która pod przewodnictwem ówczesnej premier Norwegii Gro Harlem Brundtlanda działała w latach 1984–1987. Pokłosiem działań komisji był, przetłumaczony na 24 języki, raport *Our Common Future (Nasza wspólna przyszłość)* z 1987 roku, znany jako raport Brundtland. Raport sugerował, aby zasadę zrównoważonego rozwoju zastosować na arenie politycznej, jak również w międzynarodowym myśleniu o rozwoju. Zrównoważony rozwój definiowano w raporcie jako ten „który zaspokaja potrzeby obecne, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich potrzeb”¹².

⁸ A. Papuziński, *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska*, [w:] *Zrównoważony rozwój...*, s. 38.

⁹ Ibidem, s. 42.

¹⁰ I.S. Fiut, *Zrównoważony rozwój: aspekt filozoficzny i medialny*, „Problemy Ekorozwoju” 2006, Vol. 1, No. 2, s. 36.

¹¹ P. Ekins, *Economic Growth and Environmental Sustainability: The Prospects for Green Growth*, London 2001.

¹² *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, tłum. U. Grzeleńska, E. Kolanowska, Warszawa 1991, ss. 67–68.

W 1992 roku ONZ zorganizowała kolejną konferencję w Rio de Janeiro. Najważniejszym punktem wydarzenia była dyskusja nad zagadnieniem zrównoważonego rozwoju oraz rozwiązaniami, jakie można wdrożyć, by tę idee realizować. Efektem konferencji było wydanie słynnego dokumentu znanego jako *Agenda 21*. Dokument naświetlił różnice, jakie są na świecie, w podejściu do zagadnienia zrównoważonego rozwoju pomiędzy tymi, którzy chcą wykorzystywać surowce naturalne, i tymi, którzy chcą je zachować; pomiędzy potrzebami rozwoju obecnych generacji i tych, które nadejdą w przyszłości. Po konferencji w Rio nastąpiło oficjalne przyjęcie przez środowisko międzynarodowe założeń zrównoważonego rozwoju – zaczęto powoływać rządowe komisje do spraw zrównoważonego rozwoju i tworzyć lokalne Agendy 21. Termin „zrównoważony rozwój” zaczął pojawiać się w aktach prawnych poszczególnych krajów, jak i w dokumentach międzynarodowych.

Fakt przyjęcia przez wiele państw idei zrównoważonego rozwoju jest po części związany z jej nieco abstrakcyjnym charakterem oraz brakiem wyznaczenia konkretnych zobowiązań dla aktorów środowiska międzynarodowego. Nie wypracowano też wspólnej strategii dotyczącej faktycznej realizacji postulatu „zrównoważonego rozwoju”. Ponadto zbyt ostre sformułowanie celów tej polityki przyczyniłoby się do tego, że jedynie osoby walczące o ochronę środowiska podpisałyby się pod nową koncepcją rozwoju. Z drugiej strony, jak podkreśla Holger Rogall, zbyt szeroka interpretacja pojęcia „zrównoważony rozwój” może spowodować nieodróżnianie tej idei od zwykłej „dobrej polityki”¹³. Brak konkretnych regulacji, a zarazem powszechność stosowania nowego terminu doprowadziły do sytuacji, w której „zrównoważony rozwój” dewaluje się lub jest wykorzystywany do osiągnięcia doraźnych celów¹⁴. Według Stefana Kozłowskiego tak słabe występowanie idei zrównoważonego rozwoju w naszej kulturze i gospodarce wynika także z faktu, że „próbowano dostosować nowe wyzwania do starego sposobu myślenia krajów Zachodu”¹⁵. Ponadto, jak podkreśla Zbigniew Hull:

Idea zrównoważenia jest w programach *sustainable development* kategorią centralną. I tu także – co do jej rozumienia – nie ma zgodności. Bo obok podkreślania konieczności zrównoważenia interesów i prawa do dobrego życia obecnego i przyszłych pokoleń, mówi się także o potrzebie równoważenia trzech podstawowych sfer ludzkiego istnienia i aktywności: gospodarczej, społecznej, przyrodniczej. Tak ogólnie sformułowana zasada zrównoważenia brzmi dobrze i jest powszechnie akceptowana, jednakże codzienna praktyka życia społecznego obfituje w sytuacje konfliktowe i trzeba dokonywać wyboru między racjami – z których każda jest słuszna¹⁶.

¹³ H. Rogall, *Ekonomia zrównoważonego rozwoju. Teoria i praktyka*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2009, s. 41.

¹⁴ Widoczne to było również w naszym kraju. Wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej i możliwością aplikowania o dofinansowanie różnych działalności okazało się, że „zrównoważony rozwój” był chętnie wykorzystywanym terminem, który miał zapewnić potencjalnym beneficjentom wygraną w konkursie.

¹⁵ S. Kozłowski, *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio de Janeiro*, „Człowiek i Przyroda” 1998, nr 8–9, s. 61.

¹⁶ Z. Hull, *Filozofie zrównoważonego rozwoju*, [w:] *Zrównoważony rozwój...*, 59.

W swojej pracy zamierzam zatem przedstawić ruchy społeczne, które poza realizowanymi przez siebie zadaniami zgodnymi z założeniami koncepcji zrównoważonego rozwoju przyczyniają się do promocji wartości i idei, do zmiany myślenia o konsumpcji.

Należy zwrócić uwagę, że celem zrównoważonego rozwoju powinna być również promocja i edukacja społeczeństwa, a nie faktyczny plan gospodarczy gotowy do wdrożenia.

Fair Trade

Fair Trade (Sprawiedliwy Handel) jest to ruch społeczny obejmujący konsumentów, producentów, organizacje pozarządowe i firmy, który ma na celu niesienie pomocy oraz eliminację ubóstwa w krajach tak zwanego Południa. Koncepcja ta odnosi się do krytyki historycznych nierówności powstałych w handlu międzynarodowym. Założeniem ruchu jest ochrona mieszkańców Południa, a także stworzenie warunków dla wyrównania potencjałów gospodarczych między wysokorozwiniętymi krajami a krajami rozwijającymi się. Jego celem nie jest tylko uregulowanie wymiany handlowej, ale także przyczynienie się do pokonywania przez kraje Południa luki rozwojowej i dawanie im większej niezależności od dotacji i pomocy przez państwa Zachodu¹⁷. Założenia te są powiązane ze zbiorem inicjatyw, które stanowią wyzwanie dla globalnych nierówności, kreując bardziej egalitarne sieci wymiany towarów poprzez łączenie zmarginalizowanych producentów z krajów rozwijających się z konsumentami z krajów rozwiniętych. Tym pierwszym *Fair Trade* ma zapewnić między innymi godziwe warunki pracy i życia. W krajach rozwiniętych *Fair Trade* koncentruje się na promowaniu równościowych polityk handlowych oraz praktyk konsumenckich w wyniku tworzenia dostępu do szerokiej gamy produktów, które są wytworzone w humanitarnych warunkach i są zgodne z zasadami zrównoważonego rozwoju.

Towary Sprawiedliwego Handlu mogą być określone w jeden z dwóch sposobów:

- 1) dane towary są certyfikowane przez organizację *Fair Trade* lub
- 2) towary są sprzedawane przez sprzedawcę, który jest członkiem organizacji sprawiedliwego handlu, uznanego przez społeczność *Fair Trade*,
- 3) jeśli żadna z powyżej przedstawionych sytuacji nie dotyczy danego towaru, konsument może kupić produkty w duchu *Fair Trade*. Wybiera wówczas te towary, które zostały wyprodukowane i są dystrybuowane w duchu podstawowych zasad uznanych przez społeczność *Fair Trade*. „*Fairly traded*” – jest nieformalnym sposobem oznaczania takich towarów.

¹⁷ K. Żurkowska, *Terms of trade i fair trade – Teoria R. Prebischa dzisiaj*, [w:] *Fair Trade w globalizującej się gospodarce*, red. K. Żurkowska, Warszawa 2009, s. 15.

Fair Trade a zrównoważony rozwój

Fair Trade z powodzeniem realizuje założenia koncepcji *sustainable development*. Poniżej wymienione zostały konkretne działania ruchu podzielone według trzech wymiarów zrównoważonego rozwoju zaproponowanych przez Paula Ekinsa.

1. Gospodarka:

- a) *Fair Trade* tworzy nowe miejsca pracy, w których pracownicy otrzymują godziwe wynagrodzenie – zaspokajające ich potrzeby życiowe;
- b) mniej pieniędzy trafia do pośredników, przez co producenci zarabiają więcej. Wpływa to na poprawę jakości ich życia, jak i życia ich rodzin;
- c) kiedy pracownicy otrzymują godziwą wypłatę, są w stanie spełniać społeczne wymogi związane z płaceniem rachunków, dzięki czemu możliwe są do zrealizowania inne społeczne potrzeby, takie jak: budowa oczyszczalni ścieków, edukacja, opieka zdrowotna;
- d) *Fair Trade* promuje ponadto stabilizację ekonomiczną opartą na długo-termi-nowych relacjach (nie tak jak w przypadku wolnego rynku, kiedy pracownicy są zmuszeni do „migracji za pracą”).

2. Aspekty społeczne:

- a) *Fair Trade* promuje uznanie dla związków zawodowych, czystych i bezpiecznych warunków pracy oraz sprawiedliwych wynagrodzeń;
- b) zakazuje wykorzystywania w pracy nieletnich;
- c) system składek społecznych płaconych organizacjom sprawiedliwego handlu wpływa na społeczną równość. Wnosząc fundusze do wspólnoty, płaci się za potrzebną infrastrukturę, taką jak budynki szkolne lub oczyszczalnie wody;
- d) *Fair Trade* popiera demokratyczne organizacje, co również przyczynia się do sprawiedliwości społecznej;
- e) pomagając producentom, *Fair Trade* powoduje, że ci producenci pomagają sami sobie.

3. Środowisko:

- a) zachęcanie do zrównoważonych praktyk rolniczych, które nie wyczerpują środowiska;
- b) *The Generic Fairtrade Standard for Hired Labour*, wydany przez FLO¹⁸, reguluje stosowanie nawozów i pestycydów oraz promuje biologiczną kontrolę produktów. Ponadto zakazuje hodowli i uprawy organizmów zmodyfikowanych genetycznie. Nawołuje również do zminimalizowania użycia syntetycznych nawozów i konserwantów;
- c) wiele produktów pochodzących ze Sprawiedliwego Handlu, takich jak kawa, kakao, i banany, jest organicznych;
- d) organizacje handlowe *Fair Trade* zachęcają producentów do wdrażania praktyk ekologicznych, do bioróżnorodności, a także do tworzenia bardziej naturalnego ekosystemu;

¹⁸ The Fairtrade Labeling Organizations International.

- e) FLO wymaga od swoich producentów zobowiązania się do zmniejszenia zużycia energii, zwłaszcza w przypadku zasobów nieodnawialnych;
- f) wszystkie te praktyki przyczyniają się do ochrony ludzi, roślin i zwierząt, a także zapobiegają skażeniu i niewłaściwemu wykorzystywaniu gleby, wody i powietrza¹⁹.

Mimo iż *Fair Trade* koncentruje się głównie na poprawie jakości życia mieszkańców krajów Południa, działania tego ruchu wypełniają również wiele celów polityki zrównoważonego rozwoju.

Idee *Slow Food*

W latach osiemdziesiątych XX wieku we Włoszech powstało stowarzyszenie *Arcigola*, którego celem było zwiększenie świadomości ludzi związanej z rozkoszowaniem się jedzeniem i winem. Działaniom członków tego ruchu przyświecały cztery główne cele:

1. Poszerzanie wiedzy dotyczącej jedzenia i wina, a także dzielnie się nią z innymi. Według członków ruchu, aby rozkoszować się spożywaniem pokarmów, należy posiadać przynajmniej minimalną wiedzę dotyczącą ich produkcji.

2. Walka z degradacją środowiska i tym samym ochrona rolniczego dziedzictwa przed dominacją wielkich sieci przemysłowych.

3. Promowanie wiedzy dotyczącej wysokiej jakości jedzenia sprzedawanego w rozsądnej cenie. Ochrona konsumentów i uczciwych producentów przed wielkimi koncernami.

4. Badanie i promowanie przyjemności płynącej z gastronomii. Zachęcanie do hedonistycznego, ale i świadomego stosunku do jedzenia²⁰.

Pod koniec tego dziesięciolecia założyciele *Arcigoli* sprzeciwiali się otwarciu w centrum Rzymu restauracji sieci McDonald's. Po tym wydarzeniu w 1989 roku postanowili zmienić nazwę swojej organizacji na *Arcigola Slow Food*. Używając tych samych narzędzi, jakie stosują sieci fastfoodowe, to jest globalizacja i międzynarodowy zasięg, postanowili promować ideę *Slow food* na dużą skalę²¹. W wyniku ich działań 9 grudnia 1989 roku w Paryżu został podpisany protokół potwierdzający przynależność reprezentantów z 15 krajów do międzynarodowego ruchu *Slow Food*.

Ideą ruchu jest zachęcanie ludzi do poszerzania wiedzy dotyczącej kulinariów. Realizacja tego postulatu opiera się na promowaniu indywidualnej, kulturowej autonomii i żywności regionu, w którym żyjemy, a także poznawanie tradycji kulinarnych w innych częściach kraju i na świecie. Jak podkreśla jeden z założycieli *Slow Food*, siła tego ruchu tkwi w jego wszechobecności

¹⁹ P.L. Stenzel, *The Pursuit of Equilibrium as the Eagle Meets the Condor: Supporting Sustainable Development Through Fair Trade*, „American Business Law Journal” 2012, Vol. 49, No. 3, pp. 611–612.

²⁰ C. Petrini, *Slow Food. The Case for Taste*, New York 2001, pp. 12–13.

²¹ *Ibidem*, p. 17.

i kreowaniu nietypowego rodzaju „elity”, która nikogo nie wyklucza. *Slow Food*, wykorzystując globalny zasięg, promuje żywność pochodzącą z różnych zakątków świata. W przeciwieństwie do sieci fastfoodowych ruch *Slow Food* stawia na różnorodność i unikalność. Celem edukacji kulinarnej jest również szerzenie wiedzy dotyczącej rozsądnego wydawania pieniędzy na produkty spożywcze, ponieważ nie wszystkie artykuły, według twórcy ruchu – Carla Petriniego, są warte inwestowania. Autor *Slow food. Prawo do smaku* podaje przykład wody Perrier, która w latach osiemdziesiątych XX wieku była bardzo popularna wśród zamożnych Amerykanów. Według Petriniego nieuzasadnione było kupowanie wody z za ocenę, ponieważ sprowadzanie tego produktu generowało duże koszty dla konsumentów. Członkowie ruchu dzielą produkty spożywcze na *hard* – czyli takie, które są drogie ze względu na koszt wyprodukowania i *soft* – które są wysokiej jakości, ale można je upowszechnić wśród mas²².

Slow Food przyczynia się także do promowania hedonistycznego podejścia do konsumpcji dobrej jakości jedzenia. Jak pisze Petrini: „Powinno ono być smaczne, zdrowe i prawidłowe. Jest to syntetyczna definicja uwzględniająca trzy wzajemnie zależne i niezbywalne cechy, którym można osądzić przydatność takiego czy innego pokarmu”²³. Według Petriniego ważnym czynnikiem, ze względu na który warto zwracać uwagę na jakość pokarmu, są kwestie zdrowotne. Współczesne przyzwyczajenia związane ze spożywaniem wysoko przetworzonych półproduktów, szybkim jedzeniem, a także prowadzeniem monotonnej diety przyczyniają się do pogorszenia stanu zdrowia.

Spadająca jakość jedzenia nie dotyczy tylko i wyłącznie produktów wysoko przetworzonych, ale także roślin uprawnych i bydła hodowlanego. Koncentracja na wydajności przyczynia się do tego, że powszechnie stosowane metody produkcji żywności zagrażają środowisku oraz zdrowiu ludzi i zwierząt. Należą do nich między innymi nawozy sztuczne, pasze dla zwierząt. Ponadto, jak przeczytamy w *Slow food. Prawo do smaku*:

wraz z utratą zróżnicowania biologicznego i tradycyjnych technik uprawy roli znikło nieocenione dziedzictwo wiedzy i umiejętności, związanych nie tylko z uprawą lub ze świadomością dobroczynnego wpływu niektórych roślin w określonych ekosystemach, ale także z wykorzystaniem plodów rolnych, ich przetwarzaniem i obróbką kulinarną²⁴.

Celem *slow food* jest także promowanie idei bioróżnorodności poprzez walkę o uprawę zagrożonych gatunków roślin uprawnych i hodowlę rzadkich ras zwierząt²⁵.

Założeniem ruchu *Slow Food* jest bezpośrednia współpraca z producentami żywności. Polega ona na wsparciu rolników, którzy uprawiają typowe dla swojego regionu gatunki roślin. Jak pisze Petrini: „[...] nie wystarcza jadać

²² M. Kowalewska, *Slow food jako międzynarodowy ruch społeczny*, s. 34.

²³ C. Petrini, *Slow food. Prawo do smaku*, tłum. J. Jackowicz, Warszawa 2007, s. 14.

²⁴ Ibidem, s. 48.

²⁵ Przykładem jest projekt Quali w stanie Puebla w Meksyku. Celem projektu było wprowadzenie na nowo szarlatu, który przez intensywną uprawę kukurydzy był powoli wypierany z rynku.

w restauracjach: trzeba poznawać chłopów, ludzi, którzy wytwarzają i przetwarzają żywność, tych wszystkich, którzy dokładają usilnych starań, aby system obejmujący produkcję i konsumpcję był jak najbardziej prawidłowy”²⁶.

Podobnie jak w przypadku *Fair Trade*, ruch *Slow food* realizuje założenia zrównoważonego rozwoju. Poniżej wymieniono działania organizacji *Slow Food* uporządkowane według kategorii trzech wymiarów *sustainable development* P. Ekinsa.

1. Gospodarka:

- a) działania *Slow food* dają możliwość producentom do generowania dochodów i utrzymywania się na runku pracy w perspektywie długoterminowej;
- b) promowanie efektywności, czyli racjonalnego wykorzystania dostępnych zasobów i zmniejszenie eksploatacji zasobów nieodnawialnych;
- c) według *Slow food* polityka rolna Unii Europejskiej winna koncentrować się na czterech głównych filarach, to jest: promowaniu produkcji na małą i średnią skalę, lokalnych produktów, systemów rolnych przyjaznych dla środowiska i lokalnych systemów rolnych.

2. Aspekty społeczne:

- a) jednym z najważniejszych aspektów społecznych działań *Slow food* jest edukacja pod kątem lokalnych, jak i światowych praktyk kulinarnych;
- b) propagowanie idei zapewnienia dostępu do praw podstawowych (bezpieczeństwo, zdrowie, edukacja);
- c) ochrona kapitału kulturowego na przykład poprzez ponowne wdrażanie tradycyjnych metod uprawy, promocję dziedzictwa danego regionu.

3. Środowisko:

- a) dbałość o zachowanie bioróżnorodności – zarówno pod kątem uprawy roślin, jak i hodowli bydła. Promowanie i wdrażanie tradycyjnych, ekologicznych metod uprawy;
- b) propagowanie integralność ekosystemów;
- c) dbałość o utrzymywanie się w czasie wysokiej jakości i odnawialności zasobów środowiska naturalnego.

Ruch *Slow food*, który kojarzony jest głównie z „ochroną prawdziwego smaku”, przyczynia się również do realizacji wielu postulatów idei zrównoważonego rozwoju.

Czy działania *Fair Trade* i *Slow Food* mają same zalety?

Krytyka *Fair Trade*

W momencie kiedy *Fair Trade* przekształciło się z małego ruchu społecznego w istotny podmiot na rynku niszowym, relacje między producentami i konsumentami stały się mniej osobiste, a tym samym rynek stał się bardziej wymagający dla producentów. Julia Smith, badając doświadczenie spółdzielni

²⁶ C. Petrini, *Slow food. Prawo do smaku*, s. 27.

COOPABUENA produkującej kawę w południowej Kostaryce, pokazała, że zmiany w ruchu wpłynęły negatywnie na producentów. W tym przypadku działania *Fair Trade* doprowadziły jedynie do powstania małego rynku zbytu kawy o wyższej cenie, w przeciwieństwie do działań innych (mniejszych) organizacji i instytucji, które wpływają na wzrost dochodów małych producentów i pomagają wprowadzić sieć komunikacji handlowej pomiędzy Kostaryką a odbiorcami w Stanach Zjednoczonych²⁷. W tym konkretnym przypadku działania *Fair Trade* doprowadziły przewrotnie do sytuacji, w której najważniejsi stali się najwięksi producenci, od których można kupić dużą ilość kawy. Po drugie, wymogi dotyczące *Fair Trade* związane z zakazem używania środków chemicznych i jakości produktu (kawa produkowana tradycyjnymi metodami nie zawsze musi przejść „test jakości” chociażby ze względu na różnorodność odmian, jakie mogą się znajdować w obrębie jednej plantacji), spowodowały, że wielu producentom jeszcze trudniej było sprzedać swoje produkty niż przed ingerencją organizacji *Fair Trade* na tym terenie.

Inny argumenty krytyczne wysuwane pod adresem *Fair Trade* stawia Victor V. Claar. Po dokonaniu głębokiej analizy działania ruchu Claar dochodzi do dwóch wniosków: pierwszy dotyczy tego, że kupujący produkty *Fair Trade* kupują jednocześnie „kapitał społeczny” w postaci uznania ze strony otoczenia. Ponadto autor publikacji *Sprawiedliwy handel, czy fair trade rzeczywiście zwalcza problem ubóstwa?* utożsamia *Fair Trade* z rodzajem dobroczynności. Z drugiej jednak strony owa dobroczynność nie jest tak wydajna jak inne, tańsze od *Fair Trade*, metody redystrybucji. Ponadto Claar zauważa, że producenci zrzeszeni w *Fair Trade* mają zagwarantowaną kwotę, jaką powinni otrzymać za własne artykuły, natomiast w przypadku wzrostu cen nadwyżka niekoniecznie do nich trafia.

Krytyczne argumenty pod adresem ruchu *Slow Food*

Pierwszy krytyczny argument, jaki jest kierowany w stronę *Slow Food*, to tworzenie podziałów pomiędzy tymi, którzy są zwolennikami ruchu, i tymi, którzy nie aprobują tej ideologii. Wiele uwagi poświęcił temu zagadnieniu Luc Simonetti, który zarzuca Carlo Petrinemu i Gigi Padovaniemu²⁸ obrażanie konsumentów i traktowanie ich z góry. W artykule *The ideology of Slow Food* autor zacytował fragment książki Petriniego i Padovaniego *Slow Food Revolution*: „Ludzie oddani szybkiemu rytmowi życia i wydajności są w większości głupi i smutni: wystarczy na nich spojrzeć... Pod symbolem ślimaka chcemy rozpoznawać miłośników kultury materialnej i tych, którzy jeszcze cenią sobie powolne korzystanie z przyjemności”. Simonetti uważa, że szybkie konsumowanie pokarmów nie jest znamieniem naszych czasów, towarzyszyło ludzkości od zarania dziejów. Co więcej, klienci mają prawo czerpać przyjemność z jedzenia fast foodów, które mogą dostać szybko i w niskiej cenie. Uważa on także,

²⁷ J. Smith, *The Search for Sustainable Markets: The Promise and Failures of Fair Trade*, „Culture & Agriculture” 2007, Vol. 90, No. 2, pp. 91–93.

²⁸ Carlo Petrini i Gigi Padovani są założycielami ruchu *Slow food*.

że powolne delektowanie się jedzeniem jest zarezerwowane dla osób dobrze sytuowanych, które mają na to czas i pieniądze. Ponadto artykuły spożywcze, które nie są produkowane masowo, zazwyczaj mają wyższą cenę. Jeśli dodatkowo weźmiemy pod rozwagę fakt, że *Slow Food* narzuca swoim producentom ilość wytwarzanych towarów, to z założenia nie wystarczy ich dla wszystkich potencjalnie zainteresowanych zakupem²⁹.

Zakończenie

Zarówno *Fair Trade*, jak *Slow Food* wypracowały strategię działań, które z powodzeniem realizują zasady zrównoważonego rozwoju. Mimo krytycznych uwag pod adresem tych ruchów, ich działalność jest przejrzysta, a konkretne idee realizowane dzięki jasnym i rygorystycznym regulacjom. W przeciwieństwie do tego, o czym pisali Piątek i Kozłowski w kontekście trudności z wprowadzeniem koncepcji zrównoważonego rozwoju ze względu na brak zmiany w sposobie myślenia o rozwoju przez mieszkańców społeczeństw zachodnich, ideologie *Slow Food* i *Fair Trade* jasno określają miejsce człowieka jako podmiotu historii (myślenie o kolejnych generacjach) i w antroposferze.

Ponadto oba ruchy w stosunkowo krótkim czasie stały się rozpoznawalne w skali globalnej, zrzeszając wokół siebie klientów i producentów na całym świecie, w większym lub mniejszym stopniu zaangażowanych w etyczną konsumpcję. Oddolna działalność przyczyniła się do promowania na szeroką skalę koncepcji zrównoważonego rozwoju również wśród osób, które do tej pory nie były zaangażowane w ruchy ekologiczne. Rodzaj konsumowanych dóbr przyczynia się bowiem do identyfikacji członków i zwolenników *Slow Food* i *Fair Trade* z pewną grupą. Owa przynależność do społeczności „świadomych konsumentów” staje się modna i przyciąga coraz to nowych zwolenników.

Bibliografia

- Ekins P., *Economic Growth and Environmental Sustainability: The Prospects for Green Growth*, London 2001.
- Fiut I.S., *Zrównoważony rozwój: aspekt filozoficzny i medialny*, „Problemy Ekorozwoju” 2006, Vol. 1 No. 2, ss. 25–32.
- Górka K., Poskrobko B., Radecki W., *Ochrona środowiska, problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Warszawa 2001.
- Hull Z., *Filozofie zrównoważonego rozwoju*, [w:] *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005.
- Kowalewska M., *Slow food jako międzynarodowy ruch społeczny*, [w:] *Spoleczne konteksty edukacji. Tropy – Przybliżenia – Aplikacje*, red. G. Piekarski, Toruń 2016, ss. 30–40.
- Kozłowski S., *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio de Janeiro*, „Człowiek i Przyroda” 1998, nr 8–9, s. 59–80.

²⁹ L. Simonetti, *The Ideology of Slow Food*, „Journal of European Studies” 2012, Vol. 42, No. 2, pp. 170–171; tłum. moje – M.K.

- Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, tłum. U. Grzełońska, E. Kolanowska, Warszawa 1991.
- Papuziński A., *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska*, [w:] *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005.
- Petrini C., *Slow Food. The Case for Taste*, New York 2001.
- Petrini C., *Slow food. Prawo do smaku*, tłum. J. Jackowicz, Warszawa 2007.
- Piątek Z., *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne*, [w:] *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005.
- Rogall H., *Ekonomia zrównoważonego rozwoju. Teoria i praktyka*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2009.
- Schaefer A. Crane A., *Addressing Sustainability and Consumption*, „Journal of Macromarketing” 2005, Vol. 25, No. 1, pp. 76–92.
- Simonetti L., *The Ideology of Slow Food*, „Journal of European Studies” 2012, Vol. 42, No. 2, pp. 168–189.
- Smith J., *The Search for Sustainable Markets: The Promise and Failures of Fair Trade*, „Culture & Agriculture” 2007, 90 Vol. 29, No. 2, pp. 89–99.
- Starr M.A., *The Social Economics of Ethical Consumption: Theoretical Considerations and Empirical Evidence*, „Journal of Socio-Economics” 2009, Vol. 38, No. 6, pp. 916–925.
- Stenzel P.L., *The Pursuit of Equilibrium as the Eagle Meets the Condor: Supporting Sustainable Development Through Fair Trade*, „American Business Law Journal” 2012, Vol. 49, No. 3, pp. 557–642.
- Żurkowska K., *Terms of trade i fair trade – Teoria R. Prebischa dzisiaj*, [w:] *Fair Trade w globalizującej się gospodarce*, red. K. Żurkowska, Warszawa 2009.

Praca i obywatelstwo w koncepcji prekariatu Guya Standinga

Streszczenie

Tekst omawia i analizuje koncepcje prekariatu Guya Standinga wyłożoną w książce *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*. Skupia się przede wszystkim na problemach pracy i obywatelstwa. Zarazem podejmuje próbę osadzenia tej koncepcji w dawniejszych i ogólniejszych teoriach dobrego życia wspólnego. Pyta bowiem o to, czy idee Standinga są nowe, czy należy postrzegać je jako kontynuacje niegdysiejszych konceptów wysuwanych w ramach filozofii społecznej.

Abstract

This paper presents Guy Standing's book "The Precariat. The New Dangerous Class". Analysis focuses primarily on the problems of work and citizenship. The commentary attempts to settle this concept in the older and more general theories of the Good Society. Author asks Standing's ideas are new or it must be regarded as a continuation of the erstwhile concepts of social philosophy.

Słowa kluczowe: Guy Standing, prekariat, praca, wypoczynek, obywatelstwo, socjalizm, republikanizm

Keywords: Guy Standing, precariat, work, labour, leisure, citizenship, socialism, republicanism

Polscy wykładowcy od kilkudziesięciu lat borykali się z bolesną obserwacją stawiającą pod znakiem zapytania sens ich pracy. Ich studenci w zdecydowanej części, nie tylko ci najsłabsi, średni, ale najzdolniejsi i najpilniejsi, po skończeniu studiów znajdowali jedynie tymczasowe, nisko płatne prace. Najlepsza studentka wydziału pracowała „na kasie” w supermarkecie. Nie gorszy student był dozorcą w siedzibie jednego z operatorów telefonii komórkowej. Inni zatrudniali się jako magazynierzy, pracownicy *call center*, restauracji typu fast food. Mieli zbyt duże kwalifikacje do wykonywanej pracy. A ich samych zdominował lęk egzystencjalny wywołany położeniem ekonomicznym. Sytuacja, w jakiej się znaleźli, budziła frustrację, radykalizowały się ich poglądy. Tracili nadzieję na zmianę społeczno-polityczną, nie znajdowali reprezentacji politycznej ani opisu swojej sytuacji w mediach. Niż demograficzny i kolejne reformy szkolnictwa wyższego, mające na celu dalsze uekonomicznienie, sprawiły, że także nauczyciele akademicki poczuli się zagrożeni tym, że podzielią los swoich uczniów.

Próby opisanego problemu i rozwiązania go podjął się socjolog i ekonomista Guy Standing, profesor badań nad rozwojem na Uniwersytecie Londyńskim (School of Oriental and African Studies, University of London), specjalista w zakresie rynku pracy, twórca Basic Income Earth Network (organizacji pozarządowej promującej prawo do dochodu podstawowego)¹.

Celem niniejszego tekstu jest analiza i prezentacja ujęć pracy oraz obywatelstwa Standinga, tak jak je prezentuje w łatwej w odbiorze książce *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*. Z racji tego, że są to kluczowe idee koncepcji prekariatu Standinga, w niniejszym tekście zostanie ona przedstawiona i przebadana. Stawianą w niej hipotezę można w lapidarny sposób wyrazić następująco: concept prekariatu Standinga to egalitarny republikanizm, który pracę rozumie na sposób socjalistyczny, a obywatelstwo – republikański.

Najpierw scharakteryzuję więc rozumienie pojęcia „prekariat” oraz diagnozę współczesności przedłożoną przez Standinga (I). Na tym tle przedstawię jego program zaradczy (II). Następnie w zarysie omówię zaproponowaną przez niego koncepcję z perspektywy istniejących refleksji filozoficznych nad życiem gospodarczym i polityką (III). Na koniec odniosę się krytycznie do propozycji Standinga (IV).

I

Termin „prekariat” (ang. *precariat*, fr. *précariat*, wł. *precariato*, niem. *Prekariat*) i wyrazy pochodne coraz częściej pojawiają się nie tylko w socjologii, ekonomii i filozofii, ale również w dyskursie medialnym oraz w polityce. Trwa spór dotyczący tego, kto pierwszy i kiedy posłużył się nim w literaturze światowej. Natomiast nie budzi kontrowersji fakt, że osobą, która go spopularyzowała, opisując pewien problem i możliwe sposoby rozwiązania go, jest Guy Standing, który w 2011 roku obwieścił, że jesteśmy świadkami szybkiego wzrostu nowej, niebezpiecznej klasy – prekariatu².

Według Standinga neologizm „prekariat” powstał z połączenia dwóch słów: przymiotnika *precarious* – „niepewny” i rzeczownika „proletariat”³. Przypomnę, że pojęcie „proletariat” jest używane w marksizmie do opisywania robotników jako klasy społeczno-ekonomicznej o określonych cechach. Dlatego wydaje mi

¹ Vide strona internetowa Guya Standinga: <http://www.guystanding.com/>.

² G. Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class*, London – New York 2011. Książka została przetłumaczona na wiele języków, w tym na polski – *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, red. M. Szlinder, tłum. K. Czarnecki, P. Kaczmarek, M. Karolak, Warszawa 2014. Później ukazały się inne jego książki podejmujące ten temat: idem, *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*, London 2014 (*Karta prekariatu*, tłum. P. Juskowiak, P. Kaczmarek, M. Szlinder, Warszawa 2015); idem (wraz z: S. Davala, R. Jhabvala, S. Kapoor Mehta), *Basic Income: A Transformative Policy for India*, London – New Delhi 2015. Podobną tezę stawia Michael Walzer, pisząc ogólnie o przyczynach nietolerancji. Jego zdaniem największym wrogiem więzi wspólnotowych jest bieda, bezrobocie, brak równości ekonomicznej. Vide: idem, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999, ss. 72–77, 136.

³ G. Standing, *Prekariat...*, s. 43.

się, że drugi wyraz tworzący termin „prekariat” wskazuje na najbliższy rodzaj (*genus proximus*) – klasę, która jest klasą w sobie, a nie klasą dla siebie, ale która jest podmiotem emancypacji; pierwszy natomiast na różnicę gatunkową (*differentia specifica*) – brak pewności związany z pracą. Niepewność (*uncertainty*) rozumiana jest jako ryzyko utraty pracy i dochodu, brak trwałości zatrudnienia i wynagrodzenia, ekonomiczno-społeczna niestabilność oraz brak bezpieczeństwa ekonomiczno-społecznego.

Standing (za Maxem Weberem, który doprecyzował teorię stratyfikacji społecznej Karola Marksa) uznał, że społeczeństwa podzielone są na klasy, które są zróżnicowane ze względu na stosunek do środków produkcji oraz pozycję w procesie pracy. Bazą najważniejszych podziałów społecznych uczynił rynek pracy, a głównym kryterium uwarstwienia społecznego – typy zatrudnienia i dochodu z pracy: zapłata za wykonywaną pracę („płaca za wysiłek”), wynikająca z pracy okazjonalnej i niepewnej (na przykład z pracy na godziny, pracy na akord, pracy tymczasowej) vs. stała pensja („płaca za dyspozycyjność i lojalność”) wynikająca z długoterminowego i bezpiecznego zatrudnienia (pod względem ochrony przed arbitralnym zwolnieniem, zagwarantowania przepisów BHP, umożliwienia reprodukcji umiejętności, posiadania reprezentacji zawodowej), wysoki dochód vs. niski dochód i jego brak.

Zdaniem Standinga współcześnie możemy wyodrębnić siedem klas:

- 1) plutokracja (elita),
- 2) salariat,
- 3) *proficians*,
- 4) proletariat,
- 5) prekariat,
- 6) bezrobotni,
- 7) ludzie żyjący na marginesie społeczeństwa.

Elitę tworzy bardzo mała liczebnie grupa ludzi najbogatszych (finansisci i bankierzy, udziałowcy ponadnarodowych korporacji i funduszy hedgingowych). „Panują oni nad światem za pomocą swoich miliardowych fortun plasujących ich na szczycie listy »Forbesa«, zdolni wywierać wpływ na rządy państw i poprawiający sobie samopoczucie hojnymi gestami filantropii”⁴. W skład salariatu (fr. *salaire* – „płaca, wynagrodzenie”) wchodzi ludzie, którzy mają długoletnie i pełnoetatowe zatrudnienie w jednej firmie. Do oznak przynależności do niego należą: comiesięczna pensja, płatne urlopy, płatne zwolnienia lekarskie, świadczenia emerytalne. „Salariat jest ulokowany w wielkich korporacjach, agencjach rządowych i administracji publicznej, włączając w to służbę cywilną”⁵. *Proficians* to konsultanci, freelancerzy i pracownicy „kreatywni” uzyskujący wysokie dochody z czasowych kontraktów. Proletariat, czyli klasę robotniczą, stanowią ludzie utrzymujący się z pracy fizycznej, zatrudnieni na stabilny pełny etat, otrzymujący z tego tytułu świadczenia pracownicze zapewniane przez przedsiębiorstwa nierzadko przy wsparciu państwa. „Pod tymi czterema grupami znajduje się

⁴ Ibidem, s. 44.

⁵ Ibidem.

powiększający się prekariat, sąsiadujący z armią bezrobotnych i osobną grupą źle przystosowanych społecznie ludzi żyjących na marginesie społeczeństwa”⁶. W wielu państwach co najmniej jedna czwarta dorosłych zdolnych do pracy to prekariusze⁷. Każdy z nas może stać się prekariuszem, wystarczy wypadek, utrata pracy. Co jest najlepszym życiowym zabezpieczeniem przed tym losem? Tylko bogaci rodzice, którzy gwarantują swoim dzieciom uzyskanie dyplomów najlepszych uniwersytetów i pozyskanie cennych ekonomicznie kontaktów.

Jak można dokładniej scharakteryzować prekariat? Do grona prekariuszy Standing zalicza wiele grup pracowników, pozornie niepowiązanych ze sobą, którzy wykonują pracę w oparciu o tak zwane elastyczne formy zatrudnienia, pracy tymczasowej, czyli, na przykładzie Polski, podejmują się prac dorywczych, prac na podstawie umowy na czas określony, umowy zlecenia, umowy o dzieło, umowy agencyjnej, korzystają z bezpłatnych staży, czy samozatrudnienia, są zatrudnieni w niepełnym wymiarze godzin. Za swoją pracę otrzymują wyłącznie pensje, najczęściej niskie, nie mają przywilejów emerytalnych i socjalnych, na przykład płatnych urlopów, płatnego chorobowego. Za wszystko muszą płacić sami. Dlatego zadłużają się, by przeżyć, lub biorąc kredyt studencki, pożyczkę krótkoterminową, zalegając z opłatami za czynsz i media. Są też bardzo podatni na każdy kryzys rodzinny: chorobę, rozwód, śmierć małżonka⁸.

Prekariuszom brak „siedmiu rodzajów bezpieczeństwa związanych z pracą [...], których po II wojnie światowej domagali się dla klasy robotniczej czy proletariatu przemysłowego socjaldemokraci, partii pracy i związki zawodowe [...]”⁹. Należą do nich:

- 1) brak bezpieczeństwa na rynku pracy (brak miejsc pracy, które umożliwiają podjęcie i świadczenie pracy lub brak wsparcia w przypadku bezrobocia);
- 2) brak bezpieczeństwa zatrudnienia (brak ochrony przed arbitralnym zwolnieniem);
- 3) brak bezpieczeństwa miejsca pracy (brak bezpieczeństwa utrzymania pracy, pewności wykonywania uprzednio umówionych zadań);
- 4) brak bezpieczeństwa w pracy (na przykład brak respektowania przepisów BHP, brak zabezpieczenia społecznego na wypadek chorób i wypadków);
- 5) brak bezpieczeństwa reprodukcji umiejętności (brak szans wykorzystania nabytych umiejętności i doskonalenia, czyli podnoszenia umiejętności);
- 6) brak bezpieczeństwa dochodu (brak gwarancji stałego dochodu);
- 7) brak bezpieczeństwa reprezentacji (brak przedstawicielstwa kolektywnego głosu, w formie na przykład związków zawodowych, partii politycznych)¹⁰.

Znaczna część prekariuszy ma zbyt wysokie kwalifikacje w stosunku do wykonywanych zajęć. Mają ukończone studia, również podyplomowe, znają języki obce. Wedle Standinga są to „Ludzie z relatywnie wysokim formalnym

⁶ Ibidem, s. 45.

⁷ Ibidem, s. 73.

⁸ Ibidem, ss. 47, 52.

⁹ Ibidem, s. 49.

¹⁰ Ibidem.

wykształceniem, zmuszeni zaakceptować pracę o statusie lub zarobkach poniżej ich oczekiwań i kwalifikacji [...]”¹¹.

Brak im zawodowej tożsamości („trwałej tożsamości opartej na pracy”) związanej ze stałymi praktykami zawodowymi, kodeksami etycznymi itd. Czasy wykonywania jednego zawodu przez całe życie i pracy w jednej firmie aż do emerytury już minęły. Życie naszych rodziców i dziadków wypełniała na tyle stała praca, że była źródłem samookreślenia. Nieważne, czy była prestiżowa i wysokodochodowa, zawsze warunkowała to, za kogo się uważali. Zapytani o to, kim są, odpowiadali: nauczycielką, piekarzem, lekarzem, pielęgniarką itd. Prekariusze wykonują zajęcia instrumentalnie, by przeżyć, są one okazjonalne i często nieznanne tradycji społecznej (*brand manager*, pracownik *call center*, *broker informacji*, roznosiciel ulotek, *hostessa* itd.), stąd brak im poczucia przynależności do jakiegokolwiek społeczności zawodowej¹².

Nie każdy z prekariuszy postrzega siebie jako ofiarę rynku pracy. Są tacy, którzy wolą być nomadami, trawelersami¹³. Nie przeraża ich świat, który utracił cechy trwałości, oparty na elastyczności i zmianie, ani ich tymczasowe tożsamości. Oni doceniają epizodyczność i niekonsekwencję w życiu, permanentne poszukiwanie i budowanie, wiążąc je z brakiem zobowiązań, nieuchwytnością, łatwymi ucieczkami.

Prekariuszy łączy specyficzna relacja z państwem, zwłaszcza imigrantów. Są niepełnymi obywatelami – tak zwanymi *denizenami*. Według Standinga „denizen» to ktoś, kto z takiego czy innego powodu ma w porównaniu z obywatelem ograniczone prawa”¹⁴. Jakże?

1. Prawa kulturowe gwarantujące równy dostęp do zysków czerpanych z przynależności do dominującej społeczności, który nie występuje, gdy jest się imigrantem (na przykład Polakiem w Anglii) lub członkiem jakiejś mniejszości kulturowej czy etnicznej (prawosławnym w Polsce).

2. Prawa polityczne gwarantujące równy udział w polityce, który nie występuje, gdy ktoś nie ma biernego i/lub czynnego prawa wyborczego, ale także gdy nie ma przedstawicielstwa politycznego, jego interesów nie reprezentuje żadna z istniejących partii politycznych.

3. Prawa socjalne gwarantujące równy dostęp do zabezpieczenia społecznego, który nie występuje, gdy nie ma zagwarantowanej przez państwo emerytury, opieki zdrowotnej.

4. Prawa obywatelskie gwarantujące równość wobec prawa, która nie występuje, gdy nie ma prawnej ochrony zdrowia fizycznego i psychicznego.

¹¹ Ibidem, s. 48.

¹² Ibidem, ss. 48, 52–53, 55.

¹³ Ibidem, ss. 53, 57. Diagnoza Standinga tylko nieznacznie przypomina rozpoznanie i ocenę ponowoczesności dokonane przez Zygmunta Baumana. U Baumana jesteśmy skazani na los Spacerowicza, Włóczęgi, Turysty i Gracza. Bowiem bycie Pielgrzymem w „płynnej” rzeczywistości stało się niemożliwe, nie ma już „drogowskázów” i „map orientacyjnych”. Vide: Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, ss. 12–13, 27, 32, 35–36, 38; idem, *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata*, Warszawa 1997, s. 147; idem, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, ss. 176–177, 187.

¹⁴ G. Standing, *Prekariat...*, s. 55.

5. Prawa ekonomiczne gwarantujące równe prawa do podjęcia pracy, które nie występują, gdy człowiek nie może wykonywać wyuczzonego zawodu¹⁵.

Poza tym Standing uważa, że prekariat jest klasą dopiero w procesie tworzenia, Marksistowską klasą w sobie (*class-for-itself*), a nie klasą dla siebie (*class-in-the-making*)¹⁶. Przypomnijmy, że w rozumieniu Karola Marksa każda klasa społeczna przechodzi dwie fazy kształtowania, nazwane „klasą w sobie” i „klasą dla siebie”. Pierwsza to stadium, w którym klasa pozbawiona jest świadomości. Można ją wyodrębnić jako część społeczeństwa na podstawie obiektywnych kryteriów (w szczególności posiadania lub nieposiadania środków produkcji), ale jej członkom brak poczucia solidarności, uświadomienia położenia w strukturze klasowej oraz wspólnych interesów. Stadium drugie rozpoczyna się wraz z nabyciem przez nich świadomości przynależności do klasy. Skutkiem tego jest rosnące poczucie wspólnoty interesów w walce klas i w dalszej kolejności wytworzenie klasowej, ponadlokalnej solidarności, przejawiającej się między innymi zorganizowanymi formami walki o te interesy. W ujęciu Standinga klasa w sobie przekształca się w klasę dla siebie, przechodząc trzy fazy walki, oznaczone jako „walka o uznanie”, „walka o reprezentację”, „walka o redystrybucję”. Prowadzą one do tego, że członkowie klasy uświadamiają sobie już nie tylko to, czemu się sprzeciwiają, ale i to, czego chcą w zamian i co chcą zbudować, by zakończyć wprowadzaniem tego w czyn. Do tego potrzebne jest wskrzeszenie etosu solidarności społecznej i uniwersalizmu¹⁷.

Standing pisze:

Walka o uznanie [...] dotyczy legitymizacji grupy jako bytu społecznego. To walka o zmianę wyobrażenia na temat klasy oraz modeli wyzysku i opresji. To także walka o odzyskanie języka dyskursu politycznego, pobudzającego zarówno przeciwników, jak i bratnie dusze do myślenia, mówienia i pisania przy użyciu pojęć, które znajdują oddźwięk w nowej, wyłaniającej się grupie¹⁸.

Zdaje się, że brytyjski ekonomista rozumie tę walkę jako stworzenie światopoglądu, który będzie wywoływał w świadomości określony obraz klasy. Na tym etapie ma dojść do uzyskania samoświadomości, klasowej tożsamości i solidarności, a tym samym zjednoczenia prekariuszy i pozyskania poczucia własnej wartości. Wiąże się to z „wytworzeniem silnej dumy i poczucia godności”¹⁹.

¹⁵ Ibidem, ss. 53, 55–56.

¹⁶ Ibidem, s. 43.

¹⁷ Ibidem, ss. 24, 38, 43, 70, 306–308.

¹⁸ Ibidem, s. 24.

¹⁹ Ibidem, ss. 36–37, 69, 70. Twórcą teorii uznania jest reprezentant trzeciego pokolenia szkoły frankfurckiej – Alex Honneth. Jest to etyka inspirowana przede wszystkim myślą Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który krytykuje neokantowskie teorie sprawiedliwości za zbyt dużą abstrakcyjność i oparte na rzeczywistych etykach partykularnych grup. Walka o uznanie jest typem zmiany społecznej, która jest efektem moralnie motywowanych konfliktów społecznych. Ostatecznym źródłem konfliktów, będących reakcją na niesprawiedliwość, brak szacunku czy pogardę są negatywne doświadczenia, które ograniczają możliwość rozwijania zintegrowanej tożsamości. Tożsamość jest podstawą samorealizacji i rozkwitu. Trwała tożsamość powstaje w wyniku syntezy wiary w siebie, która zapewnia uznanie emocjonalne, respektowania samego siebie, które jest zależny od uznania moralnego i prawnego oraz szacunku do samego siebie zależny od uznania społecznego. Naruszenie

Z kolei „Walka o reprezentację musi być prowadzona przez działanie zbiorowe”²⁰. Ma ono na celu wyrażenie wspólnego głosu obecne w formie spółdzielni pracowniczych, stowarzyszeń zawodowych, towarzystw pomocy wzajemnej. To także przedstawicielstwo w społecznych i gospodarczych instytucjach (przedsiębiorstwach, pośrednictwach pracy), których działania dotyczą prekariuszy. Jak również polityczna siła mająca program²¹. Standing wierzy, że powstanie szerokiego prekaryjnego ruchu politycznego łączy się z wyłączeniem różnic światopoglądowych i kulturowych, że w jego ramach pod rękę pójdą ze sobą feministka, ortodoksyjny muzułmanin, artysta, związkowiec, imigrant, lewicowy radykał i osoba starsza. Czyż tym samym nie uważa, że zasłonę niewiedzy gwarantującą bezstronność da nam nie abstrakcyjna refleksja, ale realna sytuacja ekonomiczno-polityczna?

Walka o redystrybucję najważniejszych zasobów ekonomicznych ma charakter egalitarny, ale nie należy jej utożsamiać z socjalizmem. Jej celem jest zmniejszenie nierówności i sprzeciw wobec nich poprzez polityczne dzielenie zasobów państwowych, bezpieczeństwa, czasu i dóbr wspólnych²².

Zdaniem Standinga prekariat znajdował się w pierwszej fazie walki, czego dowodem miały być „powstania 2011 roku – od Arabskiej Wiosny, przez ruch Den Plirono („Odmawiam Płacenia”) w Grecji, po ruch Occupy i różne działania powiązane z Oburzonymi (Indignados)”²³. Swoją książkę traktował on jako przejście do drugiego etapu – sformułowanie programu politycznego prekariatu”²⁴. Dziś do partii prekaryjnych zalicza się grecką Syrizę powstałą w 2014 roku, hiszpański Podemos założony w 2014 roku, a także polską Partię Razem działającą od 2015 roku. Możemy chyba uznać, że w pewnych krajach prekariat stał się klasą dla siebie i znajduje się na etapie walki o redystrybucję.

Jakie są konsekwencje braku bezpieczeństwa związanego z pracą? Z perspektywy psychologiczno-socjologicznej można zauważyć, że prekariusze żyją w ciągłym napięciu, niepokoju, braku pewności. Charakteryzuje ich bierność, zamykanie się w sferze prywatnej, brak pewności siebie i wiary w to, że można zmienić własną sytuację na lepszą. Wyobcowują się ze społeczeństwa uważając, że to, co robią, nie służy ani im, ani celom, które cenią. Prowadzi to do częstszych

tych elementów jest brakiem uznania, co może prowadzić do buntu. Vide: A. Honneth, *Walka o uznanie: socjologiczny potencjał myśli wczesnego Hegla*, tłum. J. Stawiński, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992, ss. 40–47; idem, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. J. Duraj, Kraków 2012; idem, N. Fraser, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, tłum. M. Bobako, T. Dominiak, Wrocław 2005; M. Bobako, *Zaklinanie nowoczesności. Axel Honneth i moralna gramatyka filozoficznych przemilczeń*, [w:] A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, ss. XXVII–XLIII. Uważam, że koncepcja prekariatu Standinga bliska jest etyce Honnetha w rehabilitacji etyczności (*Sittlichkeit*), podkreślaniu wagi tożsamości, ale zarazem silniej podkreśla sprawiedliwość dystrybucyjną nieco odmiennie ujmując uznanie. Ale to temat na inną rozprawę.

²⁰ G. Standing, *Prekariat...*, s. 24.

²¹ Ibidem, ss. 327–332.

²² Ibidem, ss. 25, 333–352.

²³ Ibidem, s. 24.

²⁴ Ibidem, s. 37.

w tej grupie emigracji, załamania dzietności, wyboru singielskiego modelu życia. Z drugiej strony, paradoksalnie, wiąże się z silnym związkiem z rodziną, z której pochodzą, bowiem bywa ona jedynym zabezpieczeniem w wypadku niepowodzeń życiowych. U prekariuszy spada zdolność do długoterminowego planowania, żyją terażniejszością, bieżącymi problemami (zdobycie pieniędzy na czynsz, jedzenie, opłaty za media). Jest to niebezpieczna klasa w sobie, bo frustracja i gniew jej członków są łatwą zdobyczą populistycznych i neofaszystowskich polityków i partii²⁵. Standing nie wskazuje, dlaczego programy polityczne populistów i neofaszystów są złe, ale biorąc pod uwagę jego refleksje dotyczące migrantów²⁶, można przyjąć, iż skrycie zakłada, że stawiają one błędne diagnozy społeczno-polityczne, które mogą prowadzić do błędnej terapii.

Skąd wziął się prekariat? Standing utrzymuje, że jest on dzieckiem neoliberalizmu. Co ma na myśli? Narodziny globalnej neoliberalnej gospodarki rynkowej spowodowane celową działalnością ekonomistów, którzy byli apologetami konkurencyjności i wydali wojnę państwu dobrobytu (*welfare state*). Co do pracy, głosili oni konieczność cięcia jej kosztów, a co za tym idzie – obniżania pensji, likwidacji przywilejów pracowniczych i zwalczania związków zawodowych. Ogólnie twierdzili, że należy uelastyczyć rynek pracy, bo inwestycje odpłyną do innych krajów (Chin, Indii, Wietnamu). Za moment dojścia do głosu neoliberalów uznaje on lata siedemdziesiąte XX wieku, rządy Margaret Thatcher w Wielkiej Brytanii, Ronalda Reagana w Stanach Zjednoczonych, Augusta Pinocheta w Chile; powstanie „kapitalizmu kołesi” – w terminologii Naomi Klein, czy jak sam mówił – „kapitalizmu międzynarodowych korporacji”²⁷.

Warto zauważyć, że Standing, mówiąc o neoliberalizmie, ma na uwadze praktykę polityczno-gospodarczą, a nie teorię. Gdy idzie o idee, to oczywiście neoliberalizm nie powstał w latach siedemdziesiątych XX wieku. Jego historia rozpoczyna się na początku XX wieku. W 1938 r. w Paryżu odbyło się spotkanie uczonych (ekonomistów i filozofów), mające na celu zawiązanie grupy ludzi wiernych tradycyjnym wartościom liberalnym, którzy sprzeciwiali się kolektywizmowi, socjalizmowi i liberalizmowi socjalnemu. Przeszło ono do historii jako „kolokwium Waltera Lippmanna” od nazwiska jednego z uczestników, autora książki *The Good Society* (1937), nad którą miała toczyć się dyskusja. Oprócz niego w kolokwium wzięli udział między innymi: Aleksander Rüstow, Rajmond Aaron, Wilhelm Ropke, Ludwik von Mises, Fryderyk August von Hayek. Podczas spotkania powołano Międzynarodowe Centrum Badań Odnowienia Liberalizmu (The International Research Center for Renewal of Liberalism). Działalność tej organizacji została przerwana przez II wojnę światową. Jednak w wielu miejscach świata powstały lokalne ośrodki neoliberalizmu, na przykład szkoła austriacka (Mises, Hayek), szkoła chicagowska (Milton Friedman), niemieckiego ordoliberalizmu (Eucken, Rüstow, Ropke). W 1947 roku z inicjatywy Hayeka, pojawiła się kolejna próba integracji środowiska na konferencji w Mont Pélerin

²⁵ Ibidem, ss. 52–53, 65–73, 308.

²⁶ Ibidem, ss. 191–234.

²⁷ Ibidem, ss. 40–43, 75–136, 294–295.

(Szwajcaria). Jej uczestnicy postanowili założyć międzynarodowe Towarzystwo Mont Pélerin (Mont Pelerin Society). Do jego celów miało należeć badanie neoliberalizmu i możliwości instytucjonalizacji tegoż, organizowanie i popieranie spotkań, stowarzyszeń neoliberalistów, publikowanie materiałów dotyczących myśli i działalności neoliberalnej. Realizacja tych celów przyniosła sukces, a mniej więcej od lat siedemdziesiątych XX wieku neoliberalizm stał się mainstreamem w polityce, instytucjach finansowych, także na uczelniach doktryna ta została uznana za jedynie słuszną wykładnię gospodarki. Neoliberalizm przestał być postrzegany jako ideologia, a zaczął – jako obiektywna nauka²⁸.

Co najmniej od czasów wydania książki *Koniec ideologii* (1960), autorstwa Daniela Bella, popularny stał się pogląd, wedle którego w świecie zachodnim ideologie zostały wyparte przez obiektywną naukę, myślenie pragmatyczne i konkretne szczegółowe techniki rozwiązywania doraźnych problemów społecznych. Bell twierdził, że konserwatyści, liberałowie i socjaliści zbliżyli się do siebie, zajmując szeroko rozumiane centrum sceny politycznej, a nieliczne partie radykalne ulokowały się na marginesie życia politycznego. Poza tym wskazywał, że w zachodnim świecie spory nie dotyczą już ideologii, a jedynie tego, jak realizować cele, co do których panuje powszechna zgoda – wyrównywanie szans (cel społeczny), wzrost gospodarczy (cel ekonomiczny), współpraca demokracji zachodnich (cel polityki zagranicznej). Diagnoza Bella została uznana za trafną. W pewnym sensie potwierdził ją w 1989 roku Francis Fukuyama w eseju *Koniec historii* (1989), wskazując na demokrację liberalną i kapitalizm jako spełnienie dziejów.

Do źródeł prekaryzacji Standing zalicza również praktykę państwa dobrobytu. O ile państwo neoliberalne jest odpowiedzialne za uelastycznienie rynku pracy (płac, zatrudnienia – na przykład praca tymczasowa, zatrudnienie w niepełnym wymiarze godzin, czasu pracy, miejsca pracy, charakteru pracy) i *outsourcing* (zlecanie prac do innego kraju, na przykład dla Amerykanów do Meksyku, Chin, Indii), samozatrudnienie, to państwo dobrobytu odpowiada za wprowadzenie subwencji (ulg podatkowych, wakacji podatkowych przyznawanych korporacjom, bankom), bezpłatnych staży oraz system *workfare*²⁹.

II

Gay Standing jest optymistą historiozoficznym, wierzy w możliwość zmiany świata społeczno-politycznego na lepsze. W swojej książce proponuje i eksplikuje umiarkowanie utopijny projekt emancypacji politycznej oparty na wolności, równości i braterstwie³⁰. Jak mi nie mam, jego „umiarkowany utopizm” mamy rozumieć jako Rawlowską realistyczną utopię, projekt nie idealnego, a jedynie

²⁸ D. Sepczyńska, *O relacjach logos – praxis na marginesie definicji liberalizmu*, [w:] *Logos i praxis. O skuteczności myślenia*, red. A. Biegalska, M. Jagłowski, Olsztyn 2010, ss. 195–202.

²⁹ G. Standing, *Prekariat...*, ss. 127–132, 265–304, 324–326.

³⁰ *Ibidem*, s. 305.

przyzwoitego porządku polityczno-gospodarczego, niedoskonałego, acz sprawiedliwego. Po drugie, możliwego do realizacji w obecnych warunkach³¹.

Propozycje reform dotyczą przede wszystkim zagwarantowania bezpieczeństwa ekonomiczno-społecznego przez zmianę koncepcji obywatelstwa i pracy. Standing niezwykle ceni wolność stowarzyszeniową, którą rozumie jako samookreślenie (tworzenie tożsamości) i sprawczość przez przedstawicielstwo. Uważa, że nikt nie wyręczy prekariuszy, oni sami muszą zainteresować się swoim losem i działać. Emancypacja dokonuje się „od dołu”, kiedy ludzie konkretyzują obywatelską autonomię publiczną. Chodzi mu o powstanie podmiotów zbiorowych prekariuszy, które będą negocjować z pracodawcami, pośrednikami rynku pracy, instytucjami państwowymi (szczególnie zajmującymi się kwestiami społecznymi) i członkami innych klas. Konkretnie mówi o spółdzielniach pracowniczych, stowarzyszeniach pracowników tymczasowych, nowych związkach zawodowych (których członkiem mógłby zostać każdy zainteresowany) i partiach prekariuszy. W sferze gospodarczej wolność stowarzyszeniowa powinna, jego zdaniem, objawić się jako „[...] ruch w stronę nowoczesnej formy socjalizmu cechowego i przeniesienia zarządzania zawodami do stowarzyszeń zawodowych”, nawiązanie do XIX-wiecznych „towarzystw pomocy wzajemnej”³². Są to propozycje, które wcześniej były rozwijane przez anarchizm, ale były też obecne w konserwatyzmie. W Polsce wiele na temat wagi i realizacji stowarzyszeniowości pisał Edward Abramowski. W sferze politycznej Standing przewiduje nawet nałożenie moralnego obowiązku (bez sankcji) na obywateli głosowania w wyborach krajowych i lokalnych, uczestnictwa, co najmniej raz w roku, w lokalnym spotkaniu poświęconym dyskusji nad aktualnymi kwestiami politycznymi, współdziałanie w planowaniu lokalnych budżetów obywatelskich³³. Przy czym postuluje on oddzielenie narodowości od obywatelstwa. Proponuje, by imigranci spełniający określone warunki (zgłoszenie po przyjeździe – rejestracja, na przykład dwa lata pobytu, podczas którego dana osoba ma zatrudnienie, nauczyła się języka, nie była karana) dość szybko uzyskiwali obywatelstwo bez przyznawania narodowości.

Standing bierze pod uwagę motywacje, które stanowią źródło lub wsparcie aktywnego obywatelstwa. Po pierwsze, odwołuje się do starożytnego w rodowodzie konceptu, że tym, co wspiera obywatelstwo, jest odpowiednia edukacja. W tym punkcie ma na myśli przede wszystkim szkolnictwo wyższe i ratowanie go przed katastrofalnymi skutkami urynkwienia. Proponuje zrównoważenie utowarowienia uniwersytetów (samofinansowanie, służba przedsiębiorczości i biznesowi) oświeceniowym ideałem edukacji, który miał charakter emancypacyjny. Jego celem było bowiem wyzwolenie ze zła tego świata i własnych słabości. Standing postrzega kształcenie jako proces wywrotowy, kwestionujący zastany ład, wspierający wolną i krytyczną refleksję. Z drugiej strony uważa, że

³¹ J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2010, ss. 56–57.

³² G. Standing, *Prekariat...*, ss. 330, 331.

³³ *Ibidem*, ss. 309–311, 327–332.

edukacja powinna reprodukować wartości, osadzać w kulturze i życiu społecznym. Zatem nie powinna polegać na tworzeniu coraz to nowych i dziwniejszych kierunków studiów lub tylko produkcji specjalistów w danej dziedzinie oraz zaszczepianiu kultury przedsiębiorczości. Co do szczegółów, to postuluje zmianę statusu dyplomów z „dobra inwestycyjnego” (służy zdobywaniu pracy) na „dobro rekreacyjne” (służy rozwojowi własnemu), zachęcanie ludzi do zdobywania stopni akademickich w dłuższym czasie, rezygnację z rozpoczynania studiów zaraz po szkole średniej³⁴. Zauważa, że warunkiem uniwersytetyzacji życia jest poczucie większej kontroli nad czasem i dostęp do dóbr sfery publicznej.

Standing wiąże obywatelstwo z dochodem podstawowym (inne nazwy: „dotacja obywatelska”, „dywidenda społeczna”, „dotacja solidarnościowa”, „demogrant”³⁵). Chce pokazać, że do udziału w społeczeństwie obywatelskim rozumianym szeroko i wąsko potrzebne są bezpieczeństwo ekonomiczne i czas wolny. Jego zdaniem: „Ubóstwo wiąże się z brakiem wolności tak samo, jak z brakiem pożywienia, odzienia i odpowiedniego schronienia”³⁶. Dochód podstawowy jest w jego programie prawem obywatelskim przysługującym każdemu legalnemu mieszkańcowi danego kraju (dziecku i dorosłemu), jest to regularna pensja gwarantowana przez państwo, mająca zapewnić skromne przeżycie, powiększona o ewentualne dodatki na potrzeby specjalnego rodzaju, na przykład związane z niepełnosprawnością. Pieniądzy tych nie traciłoby się wraz z podjęciem pracy zarobkowej, byłyby one opodatkowane wedle stawki podstawowej. Czy zdaniem Standinga ludzie otrzymując dochód podstawowy będą chcieli pracować? Twierdzi on, że znajdują się tacy, którzy nie podejmą pracy zarobkowej, ale będą stanowili zdecydowaną mniejszość. Większość będzie chciała poprawić swój byt. W jego opinii popartej pilotażowymi badaniami ludzie, którzy mają poczucie bezpieczeństwa, pracują więcej i są bardziej produktywni. Kolejna kontrowersja związana z dochodem podstawowym dotyczy tego, skąd wziąć pieniądze na jego wypłacanie? Wedle Standinga nie należy obcinać podatków bogatym, dawać ulg korporacjom, natomiast należy ograniczyć armię biurokratów systemu świadczeń (na przykład przez konsolidację wielu istniejących systemów ulg podatkowych i świadczeń społecznych), subsydiowanie klasy średniej (ulgi podatkowe na kredyt hipoteczny, subsydia zatrudnienia, dotowanie badań naukowych, z których zyski czerpie prywatny biznes), powołać fundusze kapitałowe w celu dystrybucji zysków (na przykład z wydobycia ropy na Alasce), wprowadzić podatek Tobina (podatek od spekulacyjnych transakcji walutowych) oraz podatki ekologiczne mające na celu rekompensatę zanieczyszczenia, wyczerpania lub ograniczenia zasobów naturalnych. Ogólnie dochód podstawowy to efekt solidarności pokoleniowej, zwrot z dokonanych inwestycji, przedsięwzięć i sukcesów poprzednich pokoleń. Jest to zabezpieczenie z góry (a nie *ex post*, które funkcjonuje teraz). To redystrybucja bezpieczeństwa ekonomicznego od tych, którzy mają go zbyt wiele, do tych, którzy mają go za mało lub wcale. Kto powinien ustalać wysokość dochodu

³⁴ Ibidem, ss. 152–160, 260, 313–314.

³⁵ Ibidem, s. 334.

³⁶ Ibidem, s. 335.

podstawowego? Powinien to być niezależny organ, w którego skład wchodziłoby przedstawiciele prekariatu i innych grup interesu. Musiałby on dostosować dochód podstawowy do wzrostu gospodarczego i fazy, w której znajduje się gospodarka danego kraju³⁷.

Co do pracy, Standing wysuwa kilka pomysłów. Uważa, że należy zmienić jej rozumienie, w pełni utowarowić pracę zarobkową, zadbać o prawa pracy i zlikwidować system *workfare*. Redefinicja pracy powinna polegać na zaprzestaniu wiązania pracy zarobkowej ze szczęściem. Poza tym termin „praca” powinien obejmować nie tylko pracę zarobkową, ale i pracę niezarobkową, to jest pracę społeczną, pracę opiekuńczą³⁸, pracę-dla-zatrudnienia (*work-for-labour*)³⁹, pracę-dla-reprodukcji (*work-for-reproduction*)⁴⁰, wypoczynek, który nie jest zabawą, ale pracą nad rozwojem siebie i otoczenia, związaną z nauką, deliberacją i udziałem w życiu publicznym (gr. *scholé*). Uważa, że należy dokonać podziału czasu „na pracę w sensie *labour*, pracę w sensie *work*, zabawę [*play*] i wypoczynek [*leisure*]⁴¹. Przy omawianiu tych pojęć odwołuje się do marksizmu i kultury starożytnej Grecji. Za pojęcie najszerze uznaje *work* jako zbiorczą nazwę wielu nieodpłatnych czynności. Odróżnia je od terminu *labour*, który odnosi do aktywności dającej dochód i wymuszonej pracy niewolniczej⁴².

Zdaniem Standinga zamiast zmuszać ludzi do pracy i zwiększać liczbę miejsc pracy przez obniżanie pensji, trzeba pracować nad wzrostem płac do granicy opłacalności zatrudniania dla pracodawcy. Pełne utowarowienie pracy zarobkowej polegałoby na instrumentalnym traktowaniu zatrudnienia jako transakcji handlowej. System płac byłby wiązany z wykorzystywaniem umiejętności, wysiłku i czasu. Cena pracy byłaby transparentna, to znaczy w całości wyrażałaby się w pieniądzu. Jak to zrealizować? Rządy powinny względem rynku pracy stosować takie same zasady, jak w odniesieniu do pozostałych rynków. Pociągnie to za sobą likwidację dopłat do zatrudnienia i niepieniężnych świadczeń pracowniczych zapewnianych przez pracodawcę. Dziś korzyści niepieniężne służą unikaniu płacenia podatków, nie służą ani prekariuszom, ani efektywności rynku pracy. W przyszłości stopa ich opodatkowania powinna być

³⁷ Ibidem, ss. 333–345.

³⁸ Praca opiekuńcza to czynności związane z nieodpłatną opieką nad członkami rodziny, między innymi dziećmi, osobami starszymi, niepełnosprawnymi i chorymi.

³⁹ Praca-dla-zatrudnienia to praca, „która nie ma wartości wymiennej, ale jest konieczna bądź zalecana, by w ogóle można było pracować” – ibidem, s. 245. Polega na poświęcaniu czasu na poszukiwanie pracy, zdobycie lub utrzymanie uprawnień do świadczeń z administracji państwowej zajmującej się bezrobotnymi czy jej prywatnych odpowiedników (biura pośrednictwa pracy), budowaniu sieci kontaktów na wypadek, gdyby straciło się pracę, dojeżdżaniu do pracy, czytaniu firmowych sprawozdań poza godzinami pracy, szkoleniu-dla-zatrudnienia – ibidem, ss. 245–246.

⁴⁰ Praca-dla-reprodukcji to dwa typy aktywności. „Na pierwszy składają się luźno zdefiniowane czynności, które ludzie muszą przedsięwziąć – albo przynajmniej tak im się wydaje – żeby utrzymać zdolność do funkcjonowania i życia w sposób jak najlepszy w danych okolicznościach”. Drugi typ czynności to „zarządzanie finansami” – ibidem, s. 252. W grę wchodzi takie aktywności, jak zarządzanie dochodami i sprawami finansowymi, znajomość prawa, samoobsługa w konsumpcji, terapia psychologiczna – leczenie lęków wywołanych sytuacją egzystencjalną – ibidem, ss. 252–256.

⁴¹ Ibidem, s. 239.

⁴² Ibidem, ss. 53–55, 238–264, 281–282.

wyższa od stopy opodatkowania dochodów pieniężnych. Nie zwiększać liczby miejsc pracy, ponieważ jest to destrukcyjne dla środowiska⁴³.

Wszystkie formy pracy powinny być traktowane z równym szacunkiem. Co do konkretów, każdy rodzaj pracy zarobkowej powinien zostać objęty prawami pracy, w tym także elastyczne formy zatrudnienia. Dodatkowo należy ułatwić ludziom podejmowanie pracy, która nie jest pracą zarobkową, na przykład wolontariatu, pracy społecznej, pomocy sąsiedzkiej, aktywności wartościowej dla społeczności lokalnej, pracy opiekuńczej. Teraz mogą sobie na to pozwolić jedynie bogaci, którzy mają czas wolny. Po trzecie, gdy idzie o promocję i ochronę praw pracy, każda wspólnota zawodowa powinna mieć kodeks etyczny, nie tylko pielęgniarki, lekarze, nauczyciele, ale i zawody, które nie miały kodeksu etycznego, między innymi księgowi, bankierzy⁴⁴.

Standing sądzi, że *workfare* ogranicza wolność ekonomiczną, uderza w bezpieczeństwo ekonomiczne ludzi, jest drogie (łączy się z wysokimi kosztami administracyjnymi i utrzymaniem mało produktywnych stanowisk) oraz promuje pesymistyczny pogląd na człowieka i brak szacunku wobec ludzi (traktowanie ich jak leni, egoistów, potencjalnych przestępców). Przypomnijmy, że *workfare state* to nie koncepcja państwa dobrobytu (*welfare state*), lecz państwa skłaniającego do pracy. W państwie tym radykalnemu przekształceniu ulega system opieki społecznej państwa dobrobytu w ten sposób, że modyfikuje się zasady tworzenia funduszy („więcej współpłacenia”), działania instytucji społecznych („więcej prywatyzacji i biznesowego zarządzania”), definicję uprawnień do świadczeń płynących z dystrybucji dochodów („świadczenia adresowane, zależnie od posiadanych dochodów”). Ujmując rzecz lapidarnie: w *workfare* odbiorcy pomocy socjalnej zmuszani są do pracy pod groźbą zatrzymania lub utraty wypłat zasiłku⁴⁵. Standing zaleca likwidację paternalistycznej polityki *workfare* i stworzenie instytucji odwołań od decyzji pośredników pracy⁴⁶.

W mojej opinii Standing przyjmuje *implicite*, że wypracowywanie obywatelstwa prekariatu i korzystanie z niego zagwarantuje realizację sprawiedliwego podziału dochodu narodowego (między innymi w postaci dochodu obywatelskiego), bezpieczeństwa ekonomicznego, kontroli nad czasem, udziału w dobrach wspólnych oraz zmianę rozumienia pracy, całkowite utowarowienie pracy zarobkowej, ochronę praw pracy i usunięcie *workfare*. Dlatego nie skupia się on na opracowywaniu pomysłów mających skłonić nieprekariuszy do przyjęcia perspektywy prekariuszy (w tym względzie wskazuje, że prekariat jest niebezpieczną klasą popierającą neofaszystów i populistów), wzmacniających

⁴³ Ibidem, ss. 316–317.

⁴⁴ Ibidem, ss. 318–323.

⁴⁵ S. Golinowska, *Praca i polityka społeczna. Wzajemne wzmacnianie się i konflikt*, [w:] *Człowiek w pracy i polityce społecznej*, red. J. Szambelańczyk, M. Żukowski, Poznań 2010, s. 31. Cyt. za: G. Standing, *Prekariat...*, s. 76, p. 2. Vide również: B. Vis, *States of welfare or states of workfare? Welfare state restructuring in 16 capitalist democracies, 1985–2002*, „Policy & Politics” 2007, Vol. 35, No 1, ss. 105–122.

⁴⁶ G. Standing, *Prekariat...*, ss. 284–289, 324–326.

uniwersalizm. To wykorzystanie wolności stowarzyszeniowej, a nie sytuacja pierwotna, *overlapping consensus* Rawlsa czy idealna sytuacja komunikacyjna i etyka dyskursu Habermasa pomogą w rozwiązaniu palącego problemu.

III

W filozofii społecznej Edwarda Abramowskiego znajdziemy wiele aktualnych myśli, między innymi tę:

Najwybitniejszą charakterystyką duszy dzisiejszego człowieka jest ta ciągła zapobiegliwość, nieustanne kłopotanie się i wysiłki dla zabezpieczenia swego bytu ekonomicznego, które u jednych ograniczają się tylko do pracy dla utrzymania siebie i rodziny, u innych zaś przybierają postać rozmaitych spekulacji, mających na celu powiększenie majątku lub bronienie się od bankructwa; dość przypatrzeć się biegowi dni powszednich u zwyczajnych ludzi, ażeby zobaczyć, że w tym właśnie skupiła się cała treść ich życia, wszystko, co jest dla nich poważne i obowiązkowe⁴⁷.

Nadal większość czasu poświęcamy czynnościom i troskom związanym z pracą. Czas wolny, który mógłby przyczynić się do naszego rozwoju i wytwarzania braterskich więzi, kurczy się. Zdaniem socjalistów nie urodziliśmy się po to, by pracować dla pieniędzy.

W starożytności praca była traktowana pogardliwie, była koniecznością istot niższych – niewolników. Wolny obywatel (na przykład Aten czasów Peryklesa) brzydził się pracą, związanym z nią trudem i mozołem. W feudalizmie również gardzono pracą, uważając ją za karę za grzechy. Punktem wyjścia nowożytnej (liberalnej) myśli ekonomicznej było zagadnienie ludzkiej pracy. Adam Smith i jego następcy byli przekonani, że praca ludzka i jej organizacja są źródłem bogactwa przedsiębiorstw, a co za tym idzie – narodów. Jednak praktyka wykazała dość szybko, że czym innym jest wydajność przedsiębiorstwa, zysk jego właściciela, a czym innym położenie ludzi pracy, że pomiędzy „światem kapitału” a „światem pracy” istnieje konflikt. Do ideałów szeroko rozumianego socjalizmu (obejmującego anarchizm, socjalizm utopijny, reformizm, socjaldemokrację, marksizm, neomarksizm zachodni) należą równość, braterstwo, szczęście, wolność, w tym wolność od bezrobocia, niewolniczej pracy i wyzysku. Problem pracy stanowił centrum zainteresowania Smitha nie tylko w aspekcie wartości pracy, wynikających z niej powinności, ale i uprawnień moralnych do sprawiedliwej zapłaty, godziwych warunków pracy i życia człowieka pracującego, swobodnego dostępu do produktów pracy, samorządności pracowniczej. W ujęciu socjalistycznym wzorem jest praca-dla-rozwoju, która przynosi dobro jednostce i społeczeństwu, ale jest zarazem pracą-dla-przyjemności. Jest formą ekspresji człowieka, jego umiejętności, talentów oraz dobrowolną służbą na rzecz społeczeństwa, a nie narzędziem podporządkowywania.

⁴⁷ E. Abramowski, *Etyka a rewolucja*, [w:] idem, *Pisma*, t. 1, red. K. Krzeczkowski, Warszawa 1924, ss. 301–302; także <http://dir.icm.edu.pl/Pisma/Tom_1/>, dostęp: 12.12.2015.

W 1883 roku Paul Lafargue bronił prawa do odpoczynku i rozwoju, uważał, że człowiek nie powinien pracować dłuższej niż trzy godziny dziennie⁴⁸. W 1988 roku André Gorz wskazywał, że technika może zwiększyć wydajność pracy, ograniczyć czas jej trwania i uciążliwość. Jego zdaniem człowiek nie spełnia się wyłącznie w wykonywaniu pracy zawodowej. Dlatego tego rodzaju praca nie powinna być istotnym źródłem tożsamości i doskonalenia osobistego. W tym względzie ważną rolę odgrywa aktywność pozazawodowa⁴⁹. Poza tym bronił on dochodu podstawowego otrzymywanego przez całe życie, który byłby sprzężony z powszechnością usług społecznych w liczbie 20 tys. godzin⁵⁰. Później jednak, będąc przekonany, że życie człowieka zostanie całkowicie skolonizowane przez pracę zarobkową, zaczął głosić ideę bezwarunkowego dochodu podstawowego⁵¹. W 2000 roku Chantale Mouffe twierdziła, że

[...] coraz bardziej rozszerza się przepaść pomiędzy produkcją dóbr i ilością pracy niezbędnej do ich wytworzenia. Bez radykalnej redystrybucji średniego efektywnego czasu pracy społeczeństwo będzie coraz wyraźniej dzielić się na tych, którzy mają stałą, regularną pracę oraz bezrobotnych, czy też tych, którzy pracują w niepełnym wymiarze godzin, nie mając stałych dochodów ani pewnej pracy.

Sygnalizowała, że w programie, który opracowała grupa realizująca projekt „European Call for Pluralist Citizenship and Plural Economy”⁵², zaproponowano środki zaradcze godne uwagi:

1. Znaczne skrócenie normowanego efektywnego czasu pracy połączone z polityką czynnej redystrybucji pomiędzy pracownikami otrzymującymi stałą pensję.
2. Wspieranie intensywnego rozwoju działalności non-profit prowadzonej przez stowarzyszenia współpracujące zarówno z gospodarką sferą publiczną, jak i prywatną, w celu zapewnienia warunków rozwoju prawdziwie pluralistycznej gospodarce w miejsce czysto rynkowej.
3. Odstąpienie od stygmatyzacji najbiedniejszych i wykluczonych części społeczeństwa dzięki ustaleniu bezwzględnego minimalnego dochodu (dochodu podstawowego) bądź dla każdego, kto nie ma zapewnionego minimalnego poziomu środków finansowych, bądź też bez względu na inne dochody, wiek, płeć i stan cywilny. W obu przypadkach ten podstawowy dochód powinien być dodatkiem do pozostałych środków (a nie zastępować je)⁵³.

⁴⁸ P. Lafargue, *Prawo do lenistwa*, [w:] idem, *Pisma wybrane*, t. 2, red. K. Pomian, tłum. I. Tarłowska, I. Bibrowska, B. Sieroszewska, Warszawa 1961, s. 12–33; vide również: *Prawo do lenistwa*, <<http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/lafargue03.pdf>>, dostęp: 26.01.2016.

⁴⁹ A. Gorz, *Métamorphoses du travail, quête du sens*, Paris 1988.

⁵⁰ A. Gorz, *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, London 1985.

⁵¹ A. Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, Paris 1997; idem, *Critique of Economic Reason*, London 2010.

⁵² Jego główne tezy zawarte są w: G. Aznar, A. Caillé, J. Robin, R. Sue, J.L. Laville, *Vers une économie plurielle*, Paris 1997. Inni znani propagatorzy dochodu podstawowego to oprócz przywoływanego już Gorza między innymi Philippe Van Parijs, Ailsa McKay, Hillel Steiner i Peter Vallentyne.

⁵³ C. Mouffe, *Polityka bez przeciwnika?*, [w:] eadem, *Paradoks demokracji*, red. A. Orzechowski, L. Rasiński, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, ss. 141–142.

Koncepcja pracy Standinga wpisuje się w socjalistyczne ujęcie pracy. W pewnym sensie nie jest nowatorska. Przed nim o wadze wypoczynku, jego roli w rozwoju człowieka i społeczeństwa mówił Lafargue, o relacji pracy zarobkowej, tożsamości człowieka i jego rozwijaniu się – Gorz, a Mouffe oraz mniej od niej znani (Gorz, Guy Aznar, Alain Caillé, Jean Louis Laville, Jacques Robin, Roger Sue), ale przez nią przywoływani, zwracali uwagę na problemy tymczasowości pracy, braku bezpieczeństwa związanego z pracą, konieczności wprowadzenia dochodu podstawowego czy ożywienia pracowniczej stowarzyszeniowości. Standing należy do tych myślicieli, którym udało się zdobyć sławę głoszonych przez siebie idei. Jego koncepcja prekariatu jest odpowiedzią na neoliberalizm. Należy przy tym zaznaczyć, że choć sam krytykuje państwo dobrobytu i trzecią drogę, to jego propozycje trzeba ulokować właśnie w koncepcjach trzeciej drogi, które mają długą tradycję, propaguje bowiem system społeczno-gospodarczy pośredni między kapitalizmem a socjalizmem. Jest to projekt, który w języku polskim jest nazywany „pluralistyczną ekonomią” lub „ekonomią społeczną”, w której ważną rolę odgrywa rynek, sektor państwowy i stowarzyszenia. Pluralistyczna ekonomia jednoczy wolny rynek i obywatelstwo. Stabilny rozwój opiera na solidarności, sprawiedliwości i zasadach regulowanego przez państwo wolnego rynku⁵⁴. Z perspektywy ekonomicznej programowi zaproponowanemu przez Standinga bliżej do neomarksizmu i anarchizmu niż do polityki rządów Partii Pracy pod przywództwem Tony’ego Blaira⁵⁵. Jest w niej też jeden koncept, który zbliża ją do teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Idzie mianowicie o to, że Standing, tak jak wcześniej Rawls, zakłada, że pomoc najgorzej usytuowanym powinna przyjść na początku okresu rozliczeniowego⁵⁶.

Czy koncepcja obywatelstwa Standinga jest nowatorska? Uważa on, że obywatel to nie krewniak, rodak, ale osoba lojalna wobec prawa, która świadomie i aktywnie samostanowi o sobie, przestrzeni społecznej i dobru wspólnym wspólnoty politycznej. Jest to ktoś, kto przypomina starożytnego obywatela – człowieka wolnego, mającego wolny czas, który może oddać się współrządzeniu. Jego wychowanie polega na odebraniu kształcenia w zakresie sztuk wyzwolonych. Podobny koncept pojawia się u Murraya Bookchina⁵⁷.

⁵⁴ J. Defourny, P. Develtere, *Ekonomia społeczna: ogólnościowy trzeci sektor*, [w:] *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Współczesne teorie trzeciego sektora – wybór tekstów*, red. J.J. Wygnański, A. Gałązka, J. Herbst, tłum. J. Popowski, M. Szczubiałka, J. Wygnańska, Warszawa 2006, ss. 15–42; W. Kwaśnicki, *Gospodarka społeczna z perspektywy ekonomii liberalnej*, „Trzeci Sektor” 2005, nr 2, ss. 10–35.

⁵⁵ Ta wykładnia trzeciej drogi została przedstawiona przez Anthony’ego Giddensa, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1999.

⁵⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

⁵⁷ M. Bookchin, *Przebudowa społeczeństwa: społeczeństwo i ekologia, hierarchie, klasy i państwa, punkty zurotne w historii, ideały wolności, projekt rewolucyjny*, tłum. I. Czyż, Poznań 2009. U Leo Straussa dżentelmeni kontynuujący starożytne obywatelstwo są ludźmi nie tylko odpowiedzialnymi, ale i z urodzenia przypisanymi do udziału we władzy politycznej. Są bowiem dziedzicami miejskiego patrycjatu czerpiącego dochody z dóbr ziemskich. Vide: idem, *O polityce Arystotelesa*, [w:] idem, *Sokratejskie pytania: eseje wybrane*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Maciejko,

Standing zakłada istnienie indywidualnej wolności, ale nie przywiązuje do niej ani uwagi, ani wagi, ważna jest dla niego wolność republikańska – „zdolność do zbiorowego działania”, która „płyne z bycia częścią społeczności” i „nie jest czymś przyznanym z góry, z boskiego nadania na kamiennych tablicach”⁵⁸. W jego koncepcji statusu obywatela nie określają wolności negatywne, lecz stowarzyszeniowe i polityczne, które są wartościami pozytywnymi. Tym samym *expressis verbis* promuje on republikanizm, a nie demokrację liberalną. Wolność wiąże się u niego z byciem podmiotem relacji społecznych, zdolnością wyrażania własnych opinii i działania zgodnie ze swoimi przekonaniem, interesami. Przypomnę, że republikanie (na przykład Hannah Arendt, Quentin Skinner, Philip Pettit) od obecnej w tradycji liberalnej wolności rozumianej jako sfera wolna od obcej ingerencji odróżniają (nie zawsze przeciwstawiają) wolność pozytywną rozumianą jako zdolności do samostanowienia i samookreślenia indywidualnego, społecznego i w końcu politycznego. W ich mniemaniu wolność republikańska jest pierwotna wobec publicznej administracji i prywatnych stosunków gospodarczych. Potrzebuje społecznych instytucji tworzących aktywny samorząd. Uważają, że w tym celu można nawet zmuszać obywateli do spełniania publicznych obowiązków⁵⁹. Standing twierdzi, że gdyby ludzie mieli dochód podstawowy, wolny czas i dostęp do dóbr wspólnych, to uczestniczyliby w polityce, a nie dążyli wyłącznie do bezpieczeństwa ekonomicznego. To są lekarstwa na populizm i neofaszyzm, niedostateczną świadomość polityczną, brak zainteresowania udziałem w sferze społecznej i w wyborach. Tradycyjny republikanizm wiązał obywatelstwo z własnością, zakładał, że tylko posiadacz może być niezależny podczas głosowania i honorowy. Nowożytny republikanizm zerwał alians obywatelstwa z własnością. Orientuje się na egalitarystyczną republikę, zajmuje go kwestia równości, którą trzeba zagwarantować instytucjonalnie, aby każdy człowiek mógł cieszyć się wolnością republikańską. Standing twórczo podejmuje ten pomysł, oglądając się zarazem na starożytność, chce zagwarantować realną równość obywatelstwa poprzez równość w dostępności do bezpieczeństwa ekonomicznego, czasu wolnego, sfery publicznej (mieszkania komunalne, place zabaw, biblioteki, ośrodki kultury, parki), wiedzy i dochodu podstawowego⁶⁰.

Warszawa 1998, s. 35; idem, *Wykształcenie liberalne i odpowiedzialność*, [w:] idem, *Sokratejskie pytania...*, ss. 259, 263.

⁵⁸ G. Standing, *Prekariat...*, ss. 305, 327.

⁵⁹ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994; Q. Skinner, *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives*, [w:] *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, ed. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge 1984, pp. 193–221; idem, *The Paradoxes of Political Liberty*, [w:] *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VII, ed. S. McMurrin, Cambridge 1986, pp. 225–250; Ph. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997; C. Kukathas, *Wolność*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, tłum. C. Ciesielski, M. Poręba, Warszawa 2002, ss. 693–696; K. Haakonssen, *Republikanizm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii...*, ss. 723–730; B. Szlachta, *Wolność republikańska. Na marginesie debaty o tradycji republikańskiej w „atlantyckiej” myśli politycznej*, „Państwo i Społeczeństwo. Półrocznik Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego” 2001, nr 1, ss. 207–232.

⁶⁰ K. Haakonssen, *Republikanizm*, ss. 725, 728.

Jego propozycja jest propozycją równości życiowych perspektyw, która faworyzuje najgorzej uposażonych. Sam Standing za prekursorów koncepcji prekariatu uznaje z jednej strony neomarksistów i poststrukturalnych socjalistów – Herberta Marcusego, Antonia Negriego, Pierre’a Bourdieu, Michaela Foucaulta, z drugiej republikanów – Hannah Arendt i Jürgena Habermasa⁶¹.

IV

Czy można wysunąć jakieś uwagi pod adresem zaprezentowanej koncepcji prekariatu? Wątpliwości ograniczę do życzliwej, konstruktywnej krytyki. Standing nie zawsze w sposób całkowicie jasny i przekonujący formuje swoje postulaty. Rozumiem, że powierzchowność i skrótowość wywodu jest związana z charakterem publikacji popularnonaukowej i celami praktycznymi, jakie stawia przed sobą jej autor – stworzenie programu politycznego, który mógłby odmienić *status quo*. Książka pozostawia jednak pewien niedosyt w warstwie teorii. Wydaje się, że dobrze byłoby podeprzeć i rozwinąć zaprezentowany w niej koncept obywatelstwa rozważaniami Jürgena Habermasa i Murraya Bookchina, a refleksje o spółdzielczości pracowniczej anarchizmem socjalistycznym, w którym ten temat jest centralny, dobrze opracowany w teorii i praktyce. Korzystne byłoby też znaczne poszerzenie i pogłębienie myśli o uniwersalizmie i solidarności. Pojawiają się one hasłowo, z oszczędnymi odwołaniami do praktyki. Nie do końca wiemy, czy koncepcja Standinga jest wizją sprawiedliwego społeczeństwa, którą powinni zaakceptować wszyscy, czy tylko jedną z możliwych wersji porządku polityczno-społecznego, która jest wytworem konkretnej historii. Znaczące i trwale zwycięstwa zawsze były rezultatem szerokiego konsensusu klasowego. Można tego dokonać na płaszczyźnie moralnej i intelektualnej – w sposobie myślenia ludzi. Jaka teoria nadawałaby się do przekonania nieprekariuszy do walki o interesy prekariuszy? Może wciąż aktualna jest teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa? Oczywiście próba uczynienia z koncepcji prekariatu Standinga programu politycznego teorii Rawlsa pociągałaby za sobą to, że koncepcja ta z republikanizmu zmieniałaby się w liberalizm.

Wiąże się to z kolejnym zarzutem. Do wad stanowiska Standinga należy brak podkreślenia wagi wolności indywidualnych i bezstronności. Może ta ostatnia nie powinna wypływać i być chroniona jedynie przez skupienie na problemie ekonomicznym (bezpieczeństwo ekonomiczne) i milczenie o sprawach światopoglądowych? Może jednak dobrym pomysłem jest uzgodnienie wolności politycznej i stowarzyszeniowej z wolnością liberalną? Dlaczego? Pozwolę sobie odpowiedzieć w języku Habermasa. Projekt egalitarnego republikanizmu zaproponowany przez Standinga zdaje się oddzielać demokrację od liberalizmu, nie wyklucza stronniczej etyczności i działań strategicznych skierowanych jedynie na sukces. Czyż stronniczość światopoglądowa i brak poszanowania wolności liberalnych nie prowadzą do legitymizacji stosowania przemocy niezgodnej

⁶¹ G. Standing, *Prekariat...*, ss. 35–36.

z rządami prawa (które są czymś więcej niż praworządność) wobec ludzi inaczej myślących i żyjących?

Wydaje mi się też, że rację mają Gorz i Mouffe. Ten pierwszy w książce *Niedola terażniejszości. Bogactwo możliwości* (1997) twierdził, że proces globalizacji to nie nieunikniona konsekwencja rewolucji technicznej, lecz manewr tak zwanego kapitału, będący odpowiedzią na „kryzys sprawowania władzy” lat siedemdziesiątych XX wieku. Idzie o to, że kryzys fordowskiego modelu produkcji doprowadził do oddzielenia interesów kapitału od interesów państw narodowych, w wyniku czego korporacje uzyskały swoistą eksterytorialność, wyzwoliły się spod władzy politycznej i stały się rzeczywistym nosicielem suwerenności⁶². Mouffe uważa, że możliwa jest kontrstrategia globalizacyjna. Na czym miałyby ona polegać?

Rozwiązanie takie mogłoby oczywiście odnieść sukces jedynie w kontekście Europy i dlatego projekt lewicy może obecnie dotyczyć wyłącznie Europy. W dobie globalizacji kapitalizmu nie można oswajać tylko na poziomie państw narodowych. Próba uczynienia kapitału finansowego bardziej odpowiednim mogłaby się udać tylko na gruncie zjednoczonej Europy, w której różne kraje połączyłyby swe siły. Gdyby różne kraje europejskie zgodziły się na wspólną politykę, zamiast współzawodniczyć z sobą w dostarczaniu bardziej atrakcyjnych warunków międzynarodowym korporacjom, możliwa byłaby zupełnie inna globalizacja⁶³.

Program Standinga może zatem zwyciężyć, pod warunkiem że będzie programem Unii Europejskiej.

Czy koncepcje pracy i obywatelstwa zmieniły się w kolejnych książkach Standinga?⁶⁴ Ocenisz sam Czytelniku.

Bibliografia

- Abramowski E., *Etyka a rewolucja*, [w:] idem, *Pisma*, t. 1, red. K. Krzeczkowski, Warszawa 1924, s. 265–310; także <http://dir.icm.edu.pl/Pisma/Tom_1/>, dostęp: 12.12.2015.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.
- Aznar G., Caillé A., Robin J., Sue R., Laville J.L., *Vers une économie plurielle*, Paris 1997.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata*, Warszawa 1997.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.
- Bobako M., *Zaklinanie nowoczesności. Axel Honneth i moralna gramatyka filozoficznych przemilczeń*, [w:] A. Honneth, *Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. J. Duraj, Kraków 2012, ss. XXVII–XLIII.
- Bookchin M., *Przebudowa społeczeństwa: społeczeństwo i ekologia, hierarchie, klasy i państwa, punkty zwrotne w historii, ideały wolności, projekt rewolucyjny*, tłum. I. Czyż, Poznań 2009.
- Defourny J., Develtere P., *Ekonomia społeczna: ogólnowiatowy trzeci sektor*, [w:] *Trzeci sektor dla zaawansowanych. Współczesne teorie trzeciego sektora – wybór tekstów*, red. J.J. Wygnański, A. Gałązka, J. Herbst, tłum. J. Popowski, M. Szczubiałka, J. Wygnańska, Warszawa 2006, ss. 15–42.

⁶² A. Gorz, *Misères du present...*

⁶³ C. Mouffe, *Polityka bez przeciwnika?*, ss. 142–143.

⁶⁴ G. Standing, *A Precariat Charter...*; idem, *Basic Income...*

- Giddens A., *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1999.
- Gorz A., *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, London 1985.
- Gorz A., *Métamorphoses du travail, quête du sens*, Paris 1988.
- Gorz A., *Misères du présent, richesse du possible*, Paris 1997.
- Gorz A., *Critique of Economic Reason*, London 2010.
- Haakonsen K., *Republikanizm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, tłum. C. Ciesielski, M. Poręba, Warszawa 2002, ss. 723–730.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Honneth A., *Walka o uznanie: socjologiczny potencjał myśli wczesnego Hegla*, tłum. J. Stawiński, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992, ss. 40–47.
- Honneth A., *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, tłum. J. Duraj, Kraków 2012.
- Honneth A., Fraser N., *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, tłum. M. Bobako, T. Dominiak, Wrocław 2005.
- Kukathas C., *Wolność*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, tłum. C. Ciesielski, M. Poręba, Warszawa 2002, ss. 682–698.
- Kwaśnicki W., *Gospodarka społeczna z perspektywy ekonomii liberalnej*, „Trzeci Sektor” 2005, nr 2, ss. 10–35.
- Lafargue P., *Prawo do lenistwa*, <<http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/lafargue03.pdf>>, dostęp: 26.01.2016.
- Mouffe C., *Polityka bez przeciwnika?*, [w:] eadem, *Paradoks demokracji*, red. A. Orzechowski, L. Rasiński, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, ss. 125–144.
- Pettit Ph., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.
- Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2010.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2015.
- Sepczyńska D., *O relacjach logos – praxis na marginesie definicji liberalizmu*, [w:] *Logos i praxis. O skuteczności myślenia*, red. A. Biegalska, M. Jagłowski, Olsztyn 2010, ss. 195–202.
- Skinner Q., *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives*, [w:] *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, ed. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge 1984, pp. 193–221.
- Skinner Q., *The Paradoxes of Political Liberty*, [w:] *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VII, ed. S. McMurrin, Cambridge 1986, pp. 225–250.
- Standing G., *The Precariat: The New Dangerous Class*, London – New York 2011 (*Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, red. M. Szlinder, tłum. K. Czarnecki, P. Kaczmarek, M. Karolak, Warszawa 2014).
- Standing G., *Wyklęty lud, o jakim Marksowi się nie śniło: czy dojrzałeś do rewolucji?*, rozm. przepr. K. Wężyk, „Gazeta Wyborcza” 2014, nr 271, ss. 24–25.
- Standing G., *Ludzie luźni biorą władzę: niezbyt głodni, bardzo sfrustrowani idą prekariusze*, rozm. przepr. A. Lichnerowicz, „Gazeta Wyborcza” 2015, nr 142, s. 29.
- Standing G., *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*, London 2014 (*Karta prekariatu*, tłum. P. Juskowiak, P. Kaczmarek, M. Szlinder, Warszawa 2015).
- Standing G., *Przegrani, obcy, sfrustrowani*, rozm. przepr. J. Żakowski, „Polityka” 2015, nr 25, ss. 18–20.
- Standing G., Davala S., Jhabvala R., Kapoor Mehta S., *Basic Income: A Transformative Policy for India*, London – New Delhi 2015.
- Strauss L., *Sokratejskie pytania: eseje wybrane*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998.
- Szlachta B., *Wolność republikańska. Na marginesie debaty o tradycji republikańskiej w „atlantyckiej” myśli politycznej*, „Państwo i Społeczeństwo. Półrocznik Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego” 2001, nr 1, ss. 207–232.
- Vis B., *States of welfare or states of workfare? Welfare state restructuring in 16 capitalist democracies, 1985–2002*, „Policy & Politics” 2007, Vol. 35, No 1, pp. 105–122.
- Walzer M., *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.

Spoleczna odpowiedzialność biznesu a etyka opiekuna spolegliwego Tadeusza Kotarbińskiego

Streszczenie

Niniejszy artykuł koncentruje się na problemie społecznej odpowiedzialności biznesu (CSR, ang. *Corporate Social Responsibility*) rozumianego jako trend w zarządzaniu i możliwościach powiązania go z etyką niezależną Tadeusza Kotarbińskiego, a w szczególności ideą opiekuna spolegliwego.

Abstract

The paper focuses on the problem of Corporate Social Responsibility understood as a trend in contemporary management. It tries to give an answer to a question, if it is possible to analyze CSR within the context of Tadeusz Kotarbiński's independent ethics and the idea of the "reliable guardian".

Słowa kluczowe: CSR, społeczna odpowiedzialność biznesu, etyka niezależna, Tadeusz Kotarbiński

Keywords: CSR, corporate social responsibility, ethics, Tadeusz Kotarbiński

Celem niniejszej pracy jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy firma społecznie odpowiedzialna (ang. *corporate citizenship*) może być postrzegana jako opiekun spolegliwy w duchu etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego? Wielkie teorie etyczne i nauki o zarządzaniu tylko pozornie dzieli przepaść. We współczesnym świecie, w którym to klient (a więc człowiek) decyduje o przetrwaniu podmiotu gospodarczego, ów podmiot (a więc ludzie nim sterujący) musi stać się w ten czy inny sposób konkurencyjny, a obniżanie cen nie buduje wizerunku marki równie skutecznie, jak zarządzanie przez jakość lub prowadzenie biznesu społecznie odpowiedzialnego. Społeczna odpowiedzialność biznesu jest koncepcją, w której przedsiębiorstwo uwzględnia interesy społeczne na każdym etapie swojego funkcjonowania. W obliczu takich zjawisk, jak szybszy przepływ informacji, rozwój niezależnego dziennikarstwa czy problemy ekonomiczno-społeczne w krajach rozwijających się, podmioty gospodarcze zostały zmuszone do ewoluowania w kierunku zarządzania inteligentnego moralnie. Innymi słowy, w interesie firmy jest wykazanie, że troszczy się ona o społeczność, z którą się styka w ramach swojego funkcjonowania.

Etyka niezależna Kotarbińskiego jest w założeniu etyką niezależną od jakiegokolwiek światopoglądu. Podstawowym założeniem przyświecającym tworzeniu

tego systemu etycznego jest przekonanie, że etyka nie może się zawalić razem z kryzysem wiary, a moralność nie może być uzależniona od stopnia szeroko rozumianego uduchowienia lub jego braku¹. Etyka niezależna jest zatem uniwersalna i niemal intuicyjna, a niniejszy tekst jest próbą zrozumienia, czy może być stosowana także do podmiotów gospodarczych, w szczególności tych realizujących koncepcję CSR – społecznej odpowiedzialności biznesu oraz jej „wyższą” formę *corporate citizenship*.

O dobrych liderach piszą Doug Lennick i Fred Kiel, że „są po prostu dobrymi ludźmi”². Szefowie odnoszący największe sukcesy okazują się być ludźmi o wysoko rozwiniętej inteligencji moralnej, intuicyjnie podejmujący słuszne decyzje³. Ich postępowanie nie wynika z przewidzianego na dane okoliczności planu, nie jest też wynikiem analizy potencjalnych korzyści. Lennick i Kiel uważają, że ich mądre, odpowiedzialne decyzje wynikają po prostu z ich charakteru i głębokiego przekonania, jakie zachowania są słuszne, a jakie nie mogą zasłużyć na to określenie. Jeśli przestrzeganie zasad i postępowanie zgodnie z sumieniem można nazwać dzielnością, zachowanie skutecznych liderów wpisuje się w ducha prakseologii i etyki.

O prakseologii pisze Kotarbiński, że jest ona „techniką dzielności”⁴ i dalej „pilnuje sprawności, mówi o tym, jak trzeba się zachowywać jeśli się chce być skutecznie czynnym, działać jak najsprawniej, a nie być niedołągą”⁵. Etyka z kolei interesuje się tym „jak trzeba żyć, by być porządnym człowiekiem, by żyć zacnie, a nie żyć w stanie hańby”⁶. Kotarbiński uważa, że osoby żyjące haniebnie to osoby zasługujące na pogardę ze strony ludzi zacnych. Natomiast ludzie zacni są szanowani przez innych zacnych. Pytanie, jakie należy sobie wobec tego postawić, brzmi – co robić, a czego unikać, żeby zasługiwać na szacunek ze strony tych drugih.

Opiekun spolegliwy świadczy na rzecz podmiotu, którym się opiekuje i wpisuje się tym samym w etykę troski. Troskę postrzega Maciej Uliński na czterech poziomach. Poziom pierwszy to „zatroskanie”, pod czym kryje się życzliwe i względnie stałe zainteresowanie czymś dobrobytem. Poziom drugi stanowi „troska pośrednia”, wyrażona w nagłaśnianiu potrzeb danego podmiotu, organizacji środków do zaspokojenia tych potrzeb, wspieraniu moralnym etc., jednakowoż bez bezpośredniego kontaktu z tym podmiotem. Poziom trzeci to „troska bezpośrednia” albo inaczej „świadczenie troski”; są to konkretne zachowania i działania podejmowane na rzecz podmiotu. Na poziomie czwartym znajduje się „recepcja troski”, a więc komunikat zwrotny – przyjęcie, przyjęcie z zastrzeżeniami lub całkowite odrzucenie troski⁷.

¹ T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1985, ss. 151–152.

² D. Lennick, F. Kiel, *Inteligencja moralna. Jak poprawić wyniki prowadzenia interesów i skutecznie zarządzać*, tłum. I. Szuwalska, Wrocław 2007, s. 51.

³ Ibidem.

⁴ T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, s. 153.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ M. Uliński, *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012, s. 13.

Co więcej, troska jest dynamicznie rozwijającą się relacją⁸ i ta dynamika jest niezbędna, żeby proces był efektywny i celowy. Milton Mayeroff wymienia następujące składniki troski⁹ – po pierwsze, troszczący się musi pogłębiać swoją wiedzę o obiekcie troski, żeby lepiej identyfikować jego potrzeby i móc zaspokajać je w sposób mądry. Dalej, musi rozwijać adekwatne do przedmiotu troski umiejętności. Musi sumiennie obserwować podmiot, któremu okazuje troskę i być w stanie określić, czy zaspokaja jego podstawowe potrzeby. Relacja między podmiotem okazującym troskę i podmiotem potrzebującym troski musi być oparta na uczciwości i zaufaniu. Podmiot okazujący troskę nie może narzucać swoich oczekiwań i romantycznych wyobrażeń o obdarowywaniu potrzebującego swoją troską. Równie ważna jest cierpliwość i zrozumienie, że obiekt naszej troski nie jest niczyją własnością i ma prawo korzystać z dostarczanych mu zasobów na swój sposób. Nie oznacza to, że opiekun ma tolerować wszystkie objawy niewdzięczności i rozrzutności, natomiast musi mieć na uwadze różnice charakterologiczne, ekonomiczne, kulturowe, społeczne i inne, które determinują zachowanie obdarowywanego. Opiekun musi też wierzyć w pracę obiektu troski nad sobą i ufać mu, że stara się poprawiać swoją sytuację na miarę swoich możliwości. Podmiot otaczający troską musi też czuć pokorę i mieć świadomość, że może popełniać błędy w relacji z obdarowywanym, ale też nie wolno mu tracić nadziei na rozwój i wyciąganie wniosków przez tegoż.

Co ciekawe, żaden z tych składników nie wydaje się być zarezerwowany dla relacji między ludźmi¹⁰, a zatem można go odnieść do dialogu między podmiotem gospodarczym i społecznością, na którą oddziałuje.

Jedną z konsekwencji wzmożonego zainteresowania społeczną odpowiedzialnością biznesu we współczesnym świecie jest wdrażanie dobrych praktyk w firmach różnych sektorów. Pracownicy odpowiedzialni za wdrażanie założeń koncepcji CSR zasadniczo koncentrują swoją uwagę na tworzeniu i integracji systemów CSR z istniejącymi systemami wewnątrz przedsiębiorstwa, wiedząc, że w dłuższej perspektywie jest to zwyczajnie opłacalne¹¹. W takim ujęciu promowanie organizacji jako etycznej i odpowiedzialnej uchodzi za pewien ozdobnik dla rzeczywistych praktyk biznesowych, a w niektórych przypadkach wręcz mydlenie oczu¹². Społecznej odpowiedzialności firmy nie da się określić żadnymi obiektywnymi wskaźnikami, dlatego nie można wykluczyć przekłamań wynikających z pokusy przesadnego podkreślania swoich osiągnięć na tym polu przez zarząd lub inne osoby decyzyjne. Należy jednak pamiętać, że społeczna odpowiedzialność biznesu z założenia nie jest nową strategią PR-ową

⁸ Ibidem, ss. 24–25.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Celowo unikam określenia „relacje międzyludzkie”, ponieważ za każdym podmiotem gospodarczym stoją ludzie podejmujący decyzje, a więc relacja człowiek–firma nadal jest formą relacji międzyludzkiej.

¹¹ E. Niedzielski, *Różne oblicza społecznej odpowiedzialności biznesu*, [w:] *Społeczna odpowiedzialność biznesu – perspektywy i kierunki rozwoju*, red. R. Karaszewski, M. Karwacka, A. Paluszek, Toruń 2011, s. 51.

¹² W. Gasparski, *Etyka biznesu – szkice do portretu*, [w:] *Etyka biznesu*, red. J. Dietl, W. Gasparski, Warszawa 1997, ss. 16–36.

reperującą reputację marki. Nawet jeśli niektóre podmioty wykorzystują CSR w ten sposób do osiągania swoich celów, ich podstawową funkcją jest osadzenie biznesu w otaczającej go rzeczywistości i odpowiedź na najbardziej palące problemy współczesnego świata¹³.

Wszystkie siedem składników troski według Mayeroffa można odnieść do relacji między firmą i społecznością, w którą owa firma inwestuje. Firma (rozumiana jako pracownicy odpowiedzialni za CSR) może pogłębiać swoją wiedzę o społeczności, na którą wpływa. Przykładowo, jeśli duża korporacja otwiera swoje *call center* w mieście X i wie, że będzie potrzebować pracowników z odpowiednim wykształceniem, może nawiązać współpracę z lokalnymi szkołami wyższymi i oferować ich absolwentom stanowiska. Jest to zresztą często praktykowane w dużych ośrodkach miejskich, gdzie *business* parki i uczelnie wyższe funkcjonują dostatecznie blisko siebie, by tego rodzaju współpraca była zasadna. Firma może rozwijać swoje umiejętności w zakresie otaczania troską lokalnej społeczności. Prawidłowe rozpoznanie potrzeb tej społeczności pozwala określić, gdzie należy inwestować środki. Relacja między firmą a lokalną społecznością może, a w zasadzie powinna być oparta na wzajemnym zaufaniu, szczególnie jeśli w grę wchodzi inwestycja, możliwości rozwoju i przyszłe korzyści dla regionu. Firma nie powinna mieć (i w zasadzie nie ma powodu, by miała) jakichkolwiek romantycznych oczekiwań względem społeczności. itd.

Pytanie brzmi, czy podmiot gospodarczy, jeśli jest zdolny do okazywania troski, może być opiekunem społecznym w duchu etyki niezależnej?

O opiece społecznej pisze Kotarbiński, że „można słusznie zaufać jego opiece, że nie zawiedzie, że zrobi wszystko co do niego należy, że dotrzyma placu w niebezpieczeństwie i w ogóle będzie pewnym oparciem w trudnych okolicznościach”¹⁴. Od opiekuna społecznego wymaga Kotarbiński przede wszystkim odwagi, jak również przestrzegania dyscypliny¹⁵. Nic nie stoi na przeszkodzie, by założyć, że pracownik firmy, odpowiedzialny za wdrażanie przez nią koncepcji społecznej odpowiedzialności biznesu, będzie podejmował decyzje w ten czy inny sposób odważne, jak i przestrzegał dyscypliny. Szczególnie jeśli chodzi o jej utrzymanie we własnych szeregach. Inną kwestią jest zaufanie społeczności okazane firmie i jej reprezentantom.

Zdaniem Grażyny Bartkowiak, przesłankami wskazującymi, że mamy do czynienia z osobą godną zaufania, są: uczciwość (zgodność słów z czynami), intencje, umiejętności realizacyjne oraz uzyskiwane rezultaty. Szlifowanie tych cech powoduje, że człowiek wyrabia sobie opinię mającego „charakter”, słownego i solidnego. Tymczasem do budowania pozytywnych więzi międzyludzkich potrzebnych jest (zdaniem Stephena Coveya i Rogera Merrilla) aż trzynaście cech: szczerłość i jednoznaczność wypowiedzi, okazywanie uprzejmości, autentyczność, lojalność, rzetelność, ciągłe doskonalenie, gotowość do dostosowywania się do zmieniających się okoliczności, jasne formułowanie wymagań

¹³ K. Jasińska, *Nowy lepszy świat*, [w:] *Społeczna odpowiedzialność biznesu...*, s. 23.

¹⁴ T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, s. 59.

¹⁵ *Ibidem*, s. 60.

i oczekiwań, przewidywalność, umiejętność słuchania i chęć zrozumienia rozmówcy, honorowość oraz okazywanie innym zaufania¹⁶. Zdecydowanie łatwiej można te cechy przypisać ludziom niż podmiotom gospodarczym, ale zaufanie społeczności wobec przedstawicieli podmiotów gospodarczych jest wyjątkowo delikatną kwestią.

W życiu – jak mówi wielu autorów – trzeba wybierać: nie ma wyboru. Można wybrać nielojalność i brak zasad, a można też lojalność i posiadanie oraz przestrzeganie zasad. Profesor Tadeusz Kotarbiński jednoznacznie zachęca do tego drugiego. Rzecz w tym, by odpowiednio rozumieć sprawę opłacalności. Pytanie, czy coś się opłaca – zupełnie inaczej kieruje uwagę, gdy płatność kojarzyć ogólnie, nie tylko z gotówką. Można wszak coś przypłacić wrzodami żołądka, nieustannym napięciem wewnętrznym, czasami życiem. Menedżerowie nadchodzącego czasu! Czy potrzeba przypominać, że Profesor przeżył w zdrowiu 94 lata – odchodząc w powszechnej miłości i szacunku¹⁷.

Wyróżniamy pięć płaszczyzn, na których biznes wpływa na społeczeństwo. Pierwszą jest obszar ekologiczny, w tym dbanie o środowisko naturalne, troska o ograniczanie emisji zanieczyszczeń i zarządzanie środowiskowe. Drugą – obszar socjologiczny, a więc wszystkie działania przedsiębiorstwa na korzyść poprawy jakości życia lokalnych społeczności. Obszar trzeci, ekonomiczny, to wszystkie ruchy finansowe podmiotów odpowiedzialnych społecznie. Obszar czwarty dotyczy każdego rodzaju współpracy z interesariuszami. W końcu ostatni, obszar piąty, obejmuje wszystkie działania podejmowane przez organizację z własnej inicjatywy, ze szczególnym uwzględnieniem wolontariatu¹⁸. Należy podkreślić, że żaden z tych obszarów nie góruje nad pozostałymi. Wolontariat pracowniczy w żaden sposób nie rozgrzesza z zanieczyszczania środowiska naturalnego, a inwestowanie w rozwój małych społeczności nie stanowi przeciwwagi dla dyskusyjnych manipulacji finansami przedsiębiorstwa. Dlatego CSR nie jest zbiorem wyrwanych z kontekstu zachowań (zbiórki darów, przypadkowe akcje charytatywne), ale przemyślanym systemem, który można integrować z całą misją i polityką firmy.

Należy też podkreślić, że w kulturze europejskiej o społecznej odpowiedzialności biznesu myśli się jak o „odpowiedzialności zawartej już w obszarze samej działalności gospodarczej, a nie odpowiedzialności po tej działalności”¹⁹. Innymi słowy, znaczenie ma *jak* zarządzamy naszą organizacją, a nie ile środków i jakiego rodzaju przeznaczymy na cele dobroczynne z zysków. Model amerykański dużo bardziej opiera się na działalności filantropijnej od momentu, kiedy organizacja może sobie na taką działalność pozwolić. Brent D. Beal dzieli obowiązki firmy na cztery piętra piramidy, u której podstawy leży obowiązek ekonomiczny – bądź dochodowy. Beal pisze wprost, że obowiązkiem firmy jest wytwarzać dobra i usługi

¹⁶ G. Bartkowiak, *Społeczna odpowiedzialność biznesu w aspekcie teoretycznym i empirycznym*, Warszawa 2011, s. 66.

¹⁷ Z. Porzuczek, *Marketing i walka*, Opole 2000, s. 130.

¹⁸ J. Filek, *Społeczna odpowiedzialność biznesu jako nowa wersja umowy społecznej*, Kraków 2013, s. 122.

¹⁹ *Ibidem*, s. 124.

w sposób efektywny, by czerpać z tego korzyści finansowe (ang. *Produce goods and services efficiently. Make an acceptable profit by doing so.*²⁰). Co znamienne, nie wspomina on ani słowem o jakości tych dóbr i usług. Na drugim piętrze piramidy znajduje się przestrzeganie prawa i prowadzenie biznesu zgodnie z tymże. Trzecie piętro piramidy to zobowiązania etyczne – organizacja powinna czynić to, co dobre, sprawiedliwe i uczciwe, starając się nikogo nie krzywdzić. Beal w żaden sposób nie uściśla, jakie powinny być etyczne fundamenty organizacji i operuje potężnymi uogólnieniami, które każdy człowiek może zinterpretować według uznania i własnego kompasu moralnego. W końcu, na szczycie piramidy, znalazła się działalność filantropijna – bycie dobrym obywatelem²¹. Wszystkie cztery piętra są od siebie jednoznacznie oddzielone, nie możemy zatem mówić o systemie, a raczej o bardzo ogólnych wytycznych.

Działalność filantropijna nie jest jednak działalnością w duchu społecznej odpowiedzialności biznesu i jako taka nie łączy się w żaden sposób z ideą opiekuna społecznego. Działalność filantropijna, a więc przeznaczanie odsetka zysków na dobroczynność, nie wymaga i nie buduje zaufania, nie musi być związana z długoterminowymi planami wspierania społeczności przez przedsiębiorstwo, nie musi być też poprzedzona jakąkolwiek analizą. Co więcej, organizacja prowadząca działalność filantropijną nie musi być zorientowana na poprawę jakości życia w lokalnej społeczności.

Organizacja społecznie odpowiedzialna jest automatycznie organizacją prospołeczną, to jest zorientowaną na zaspokajanie potrzeb innych ludzi²². Myślenie o drugim człowieku w organizacji odpowiedzialnej nie powinno być tylko aktem empatii czy nawet łaski. Aby podejmowane działania były efektywne, powinna je poprzedzać dogłębna, niemalże holistyczna diagnoza sytuacji drugiego człowieka. Niezwykle istotna jest analiza ograniczających go barier i źródeł trudności, z którymi się boryka i w końcu całokształt działań powinien sprowadzać się do zaprojektowania i zaproponowania takiej formy wsparcia, która będzie dla jednostki lub całej grupy najkorzystniejsza w długiej perspektywie. Najprościej mówiąc, chodzi o podejmowanie mądrych decyzji będących w interesie podmiotów, którym organizacja chce pomóc w rozwoju.

Intuicyjne zrozumienie, czym jest „społeczeństwo obywatelskie”, nie powinno być szczególnie problematyczne. Postrzega się je jako „sieć dobrowolnych powiązań, w które wchodzi obywatele dla realizacji swoich interesów lub uzyskiwania poparcia dla wyznawanych przez siebie idei [...] chodzi więc o sferę niewymuszonej aktywności ludzi, którą można traktować jako narzędzie społecznej zmiany”²³. Idea społeczeństwa obywatelskiego i pracy zespołowej sprostowała ewolucję koncepcji biznesu społecznie odpowiedzialnego w kierunku biznesu-będącego-obywatelem (ang. *corporate citizenship*). Przedsiębiorstwo realizujące tę koncepcję wpisuje działalność na rzecz społeczności do swojej

²⁰ B.D. Beal, *Corporate Social Responsibility*, Los Angeles 2014, p. 11.

²¹ Ibidem.

²² G. Bartkowiak, *Społeczna odpowiedzialność biznesu...*, s. 31.

²³ A. Wiktorska-Świąćka, *Corporate citizenship jako koncepcja włączania działań społecznie odpowiedzialnych do strategii przedsiębiorstwa*, [w:] *Społeczna odpowiedzialność biznesu...*, s. 81.

strategii i maksymalizuje w ten sposób korzyści dla siebie oraz wszystkich interesariuszy – w tym lokalnej społeczności²⁴.

Społeczna odpowiedzialność biznesu jest koncepcją, która ewoluje w kierunku nowatorskich rozwiązań i nowych pomysłów zorientowanych na zacieśnianie więzi pomiędzy podmiotem gospodarczym i społecznością, w której funkcjonuje. CSR już od dawna nie jest postrzegane jako filantropia albo sposób pomnażania zysków przy użyciu jakiegoś rodzaju manipulacji, również emocjami. W społecznej odpowiedzialności biznesu chodzi o osiąganie wspólnych korzyści z tytułu funkcjonowania w symbiozie – organizacja potrzebuje pracowników i nabywców, potencjalni nabywcy potrzebują dóbr i miejsc pracy (gdy są rozpatrywani jako pracownicy). Osoby wdrażające więc koncepcję biznesu społecznie odpowiedzialnego do organizacji mogą (a nawet powinny!) przyjąć postawę opiekuna społecznego i w pierwszej kolejności dokonać solidnej i sumiennej analizy potrzeb widocznych w otoczeniu tej organizacji, a następnie przygotować stosowny program działania.

Ewolucja koncepcji przedsiębiorstwa odpowiedzialnego społecznie
do postaci *corporate citizenship*

	Ujęcie tradycyjne społecznego zaangażowania przedsiębiorstwa	Ujęcie współczesne społecznego zaangażowania przedsiębiorstwa	Zintegrowana koncepcja <i>corporate citizenship</i>
Powód zaangażowania	moralne zobowiązanie	moralne zobowiązanie	wzrost wartości przedsiębiorstwa
Powiązanie ze strategią	brak	projekty włączane do strategii po zakończeniu ich realizacji	działania <i>corporate citizenship</i> stanowią element strategii przedsiębiorstwa
Korzyści dla przedsiębiorstwa	niewielkie, ze względu na brak komunikowania na zewnątrz	duże, ponieważ włączone są do strategii komunikacji społecznej	maksymalne, ponieważ potencjalne korzyści były uwzględnione już na etapie planowania poszczególnych działań
Korzyści dla społeczeństwa	średnie, ponieważ wybór działań miał charakter przypadkowy i często stanowił „miejscową” interwencję na zasadzie „gaszenia pożaru”	duże, ponieważ zaangażowanie koncentruje się na wybranych obszarach	maksymalne, ponieważ przedsiębiorstwo angażuje swoje zasoby na rzecz społeczności w sposób celowy i trwały

Źródło: O. Hoffjann, F.S. Nebelung, *Unternehmenswerte schaffen – Integriertes Corporate Citizenship*, „PR-Magazin” 2005, Vol. 36, No. 1, p. 54.

²⁴ Ibidem, s. 85.

Bibliografia

- Bartkowiak G., *Spółeczna odpowiedzialność biznesu w aspekcie teoretycznym i empirycznym*, Warszawa 2011.
- Beal B.D., *Corporate Social Responsibility*, Los Angeles 2014.
- Filek J., *Spółeczna odpowiedzialność biznesu jako nowa wersja umowy społecznej*, Kraków 2013.
- Gasparski W., *Etyka biznesu – szkice do portretu*, [w:] *Etyka biznesu*, red. J. Dietl, W. Gasparski, Warszawa 1997, ss. 16–36.
- Hoffjann O., Nebelung F.S., *Unternehmenswerte schaffen – Integriertes Corporate Citizenship*, „PR-Magazine” 2005, Vol. 36, No. 1, pp. 51–57.
- Jasikowska K., *Nowy lepszy świat ?*, [w:] *Spółeczna odpowiedzialność biznesu – perspektywy i kierunki rozwoju*, red. R. Karaszewski, M. Karwacka, A. Paluszek, Toruń 2011, ss. 17–42.
- Kotarbiński T., *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1985.
- Lennick D., Kiel F., *Inteligencja moralna. Jak poprawić wyniki prowadzenia interesów i skutecznie zarządzać*, tłum. I. Szuwalska, Wrocław 2007.
- Niedzielski E., *Różne oblicza społecznej odpowiedzialności biznesu*, [w:] *Spółeczna odpowiedzialność biznesu – perspektywy i kierunki rozwoju*, red. R. Karaszewski, M. Karwacka, A. Paluszek, Toruń 2011, ss. 43–52.
- Porzuczek Z., *Marketing i walka*, Opole 2000.
- Uliński M., *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków 2012.
- Wiktorska-Świącka A., *Corporate citizenship jako koncepcja włączania działań społecznie odpowiedzialnych do strategii przedsiębiorstwa*, [w:] *Spółeczna odpowiedzialność biznesu – perspektywy i kierunki rozwoju*, red. R. Karaszewski, M. Karwacka, A. Paluszek, Toruń 2011, ss. 73–93.

Noty o autorach

AGNIESZKA BIEGALSKA – doktor, pracuje w Instytucie Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Zainteresowania naukowe: filozofia współczesna i antropologia filozoficzna. Ważniejsze publikacje: *Biologia i ocalenie. William James o wolnej woli*, Olsztyn 2014; *Gdybym miłości nie miał... Miłość „kochających” maszyn*, „Filozofia Chrześcijańska” 2014, t. 11, ss. 123–138; *Biopsychiczne uwarunkowania wolności*, [w:] *Mózg – Umysł – Dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. K. Jasiński, Z. Kieliszek, M. Machinek MSF, Olsztyn 2014, ss. 53–76.

JANUSZ FILIPKOWSKI – doktor habilitowany, pracuje w Instytucie Nauk Politycznych, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Redaktor naczelny „Rocznika Dobromiejskiego”. Zainteresowania naukowe: teoria i filozofia polityki. Ważniejsze publikacje: *Koncepcja nadziei w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2004; *Alasdair MacIntyre a problem podstaw racjonalności polityki*, Olsztyn 2014.

JOHN HUSS – doktor habilitowany (Associate Professor), pracuje na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Akron (University of Akron). Stypendysta fundacji American Philosophical Society, Whiting i Fulbrighta. Zainteresowania naukowe: filozofia nauki, bioetyka i filozofia kultury masowej. Ważniejsze publikacje: *The Shape of Evolution: The MBL Model and Clade Shape*, [w:] *The Paleobiological Revolution: Essays on the Growth of Modern Paleontology*, ed. D. Sepkoski, M. Ruse, Chicago 2013, pp. 326–345; *Methodology and Ontology in Microbiome Research*, „Biological Theory” 2014, Vol. 9, No. 4, pp. 392–400; *Johnny Cash and Philosophy: The Burning Ring of Truth*, ed. J. Huss, D. Werther, Chicago 2008 (wyd. niem. *Die Philosophie bei Johnny Cash*, trans. S. Pannor, Weinheim 2008).

MAREK JAWOR – doktor, pracuje w Instytucie Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Zainteresowania naukowe: antropologia filozoficzna i etyka. Ważniejsze publikacje: „*Obecność Nieobecnego*” – zagadnienie Boga w twórczości *Miguela de Unamuno*, [w:] *Z myśli hiszpańskiej i iberoamerykańskiej. Filozofia – literatura – mistyka*, red. M. Jagłowski, D. Sepczyńska, Olsztyn 2006, ss. 171–177; *Józef Tischner – między dialogicznym a aksjologicznym rozumieniem wolności*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2008, nr 14, ss. 173–189; *Spór Józefa Tischnera z tomizmem – między konfrontacją a dialogiem*, „Filozofia Chrześcijańska” 2013, t. 10, ss. 211–227.

MALGORZATA KOWALEWSKA – magister, studiuje w Instytucie Kulturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych, Uniwersytet Humanistycznospołeczny SWPS. Zainteresowania naukowe: społeczno-kulturowe aspekty jedzenia i nowe media. Ważniejsze publikacje: *Kwestia (nie)smaku. „Foie Gras” – kontrowersyjny delikates i równie kontrowersyjne metody walki z jego producentami*, „Kultura Popularna” 2015, t. 4, nr 42, ss. 5–65; *O rozumieniu i braku zrozumienia dla memów*, [w:] *E-gatunki. Dziennikarz w nowej przestrzeni komunikowania*, red. Z. Bauer, W. Godzic, Warszawa 2015, ss. 181–202; (wraz z: W. Godzic, L. Rudzińska), *Świat, który potrzebuje edukacji medialnej. Poznanie, terapia i wyzwanie*, [w:] *Edukacja medialna*, red. T. Komorowski, Warszawa 2015, ss. 31–93.

PIOTR KRAJEWSKI – student studiów I^o, studiuje w Kolegium Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych, Uniwersytet Warszawski.

Zainteresowania naukowe: filozofia społeczno-polityczna, biopolityka, filozofia prawa, prawo konstytucyjne. Ważniejsze publikacje: *Wstęp do prawoznawstwa – słownik podstawowych pojęć* (w druku).

ŚLAWOMIR MIJAS – magister, studiuje w Instytucie Filozofii, Uniwersytet Warszawski. Zainteresowania naukowe: etyka normatywna, w szczególności współczesna etyka cnót oraz konsekwencjalizm, etyka troski, etyka zwierzęca, metodologia etyki, eksperymentalna epistemologia oraz eksperymentalna filozofia działania.

GRZEGORZ PACEWICZ – doktor, pracuje w Instytucie Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Zainteresowania naukowe: aksjologia, etyka i metaetyka w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Ważniejsze publikacje: *Koncepcja noosfery w myśli Pierre’a Teilharda de Chardina*, Olsztyn 2010.

LESZEK PYRA – profesor nadzwyczajny UP, doktor habilitowany, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Prodziekan Wydziału Humanistycznego, kierownik Katedry Etyki. Zainteresowania naukowe: antropologia filozoficzna, etyka, ekofilozofia. Ważniejsze publikacje: *Environment and Values. Holmes Rolston III’s Environmental Philosophy*, Kraków 2003; *Men in Front of Animals*, „Analecta Husserliana” 2006, vol. XCI, pp. 151–165; *Nature’s Value and Nature’s Future*, „Analecta Husserliana” 2013, vol. CXIII, pp. 173–186.

DANUTA RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK – doktor, pracuje w Instytucie Nauk Politycznych, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Zainteresowania naukowe: człowiek w różnych wymiarach swojej aktywności, dobro wspólne jako podstawa życia społecznego. Ważniejsze publikacje: *Błąd antropologiczny w polityce. Apel Filozofa o „ludzką politykę”*, [w:] *Filozofia w służbie polityki*, red. K. Wieczorek, M. Wojewoda, Poznań 2011, ss. 101–110; *Czy warto dziś mówić o dobru wspólnym?* [w:] *Społeczno-polityczne wyzwania współczesności*, red. Ł. Scheffs, Poznań 2014, ss. 71–88; *Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego. Ujęcie Mieczysława Alberta Krapca*, „Studia Elbląskie” 2014, t. XV, ss. 315–331.

DOROTA SEPczyńska – doktor, pracuje w Instytucie Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Animator kultury, popularyzator nauki. Zainteresowania naukowe: filozofia współczesna, filozofia społeczna, szczególnie współczesna filozofia polityki. Ważniejsze publikacje: *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008; *Libertarianizm. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji*, Olsztyn 2013; *Problematyczny status prawdy w polityce. Strauss – Rawls – Habermas*, Kraków 2015.

ANDRZEJ STOIŃSKI – doktor, pracuje w Instytucie Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Zainteresowania naukowe: metafizyka osoby, etyka, filozofia polityki. Ważniejsze publikacje: *Tożsamość a moralność w świetle koncepcji Dereka Parfita*, Olsztyn 2013; *Wybrane wątki krytyki utilitaryzmu*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2014, nr 20, ss. 367–381; *Wyzysk w perspektywie sprawiedliwości*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2014, nr 17, ss. 31–42.

JAROSŁAW STRZELECKI – doktor, pracuje w Instytucie Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Zainteresowania naukowe: filozofia informacji, szczególnie aplikacja metod obiektowych do problemów filozoficznych.

Ważniejsze publikacje: *Pamięć i rzeczywistość. Analiza Bergsonowskiej teorii pamięci*, Olsztyn 2013; *Semantyczna czy formalna teoria analogii J.M. Bocheńskiego*, „Filo-sofija” 2013, nr 2, ss. 21–38; *Jakościowa teoria informacji a koncepcje prawdy*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2014, nr 20, ss. 177–192.

JOANNA ŚWIĄTEK – magister, studiuje w Instytucie Sławistyki, Polska Akademia Nauk w Warszawie. Zainteresowania badawcze: region Bałkanów Zachodnich, literatura współczesna, sztuka współczesna. Ważniejsze publikacje: *Mroczny obiekt pożądania, czyli niedobra miłość Zofii Nałkowskiej*, [w:] *Slovanský literární svět: kontexty a konfrontace I*, Masarykova univerzita, Brno 2015, ss. 185–192.

JACEK ZIOMBROWSKI – doktor, pracuje w Zakładzie Filozofii Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Zainteresowania naukowe: filozofia Wittgensteina, filozofia analityczna, epistemologia (teoria uzasadniania, epistemologia moralności), teoria argumentacji, etyka (metaetyka, etyka współczesna). Ważniejsze publikacje: *Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia*, red. J. Ziobrowski, Warszawa 2013; *Kierkegaard i komunikacja pośrednia / Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, red. J. Ziobrowski, Warszawa 2016.